Ragnar Widman

Trosföreställningar i Nedre Zaïre från 1880-talet

Uppsala 1980

Gummessons

Trosföreställningar i Nedre Zaïre från 1880-talet

Akademisk avhandling

som för avläggande av filosofie doktorsexamen
vid universitetet i Uppsala kommer att offentligt försvaras
på universitetets lärosal IV
fredagen den 18 januari 1980 kl 10 f m.

av
Ragnar Widman

SKRIFTER UTGIVNA AV
RELIGIONSHISTORISKA INSTITUTIONEN I UPPSALA (HUM.FAK.)
GENOM C.-M. EDSMAN
17

Uppsala 1979

Trosföreställningar i Nedre Zaïre från 1880-talet

SKRIFTER UTGIVNA AV
RELIGIONSHISTORISKA INSTITUTIONEN I UPPSALA
(HUM.FAK.)
GENOM C.-M. EDSMAN
17

Ragnar Widman

TROSFÖRESTÄLLNINGAR I NEDRE ZAÏRE FRÅN 1880-TALET

GUMMESSONS

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

© 1979 Ragnar Widman
Omslag: Ingvar Myrén
Omslagsfoto: Edw. Karlman
Gummessons Bokförlag, Box 6302, 11381 Stockholm
ISBN 91-7070-579-8
Gummessons Tryckeri AB, Falköping 1979

Förord

Svenska Missionsförbundet har bedrivit missionsverksamhet i Nedre Zaïre från 1881, och när f d Belgiska Kongo löstes från sitt koloniala band år 1960 och blev en självständig republik var också de församlingar som genom Svenska Missionsförbundets arbete bildats redo att som autonom kyrka själva överta ansvaret för det fortsatta arbetet. Missionsepoken sammanföll således i stort sett med den koloniala epok som inleddes med H.M. Stanleys resa genom Afrika från öst till väst åren 1874–1877.

Under mina år som Svenska Missionsförbundets missionär i Nedre Zaïre gavs många tillfällen att lära känna såväl seder och bruk som traditionella religiösa trosföreställningar bland befolkningen i området. Min avhandling är ett försök att redovisa de viktigaste dragen i dessa trosföreställningar.

När nu mitt arbete med avhandlingen är slutfört känner jag mig stå i stor tacksamhetsskuld till många. All den välvilja och allt det intresse jag fått röna under mitt arbete med avhandlingen har sporrat mig att arbeta vidare. Jag vill allra först få tacka min handledare, professor Carl-Martin Edsman, för det stöd och den uppmuntran han givit. Likaså vill jag tacka t f professor Gunnar Carlstedt för alla de många timmar han lagt ner på att granska min avhandling och för de förslag till språkliga ändringar och förbättringar han givit. Docent Sigbert Axelson, som tagit del av mitt material, har varit en rik inspirationskälla för mig i mitt arbete. Mot bakgrunden av hans gedigna kunnande om Afrika har hans synpunkter varit av oskattbart värde. Min forne missionärskollega, docent Bertil Söderberg, förtjänar ett särskilt omnämnande. Genom honom väcktes mitt intresse för akademiska studier, och han har fortlöpande tagit del av mitt material och stått mig bi med värdefulla råd. Jag känner också stor tacksamhet till min Britta, som följt mina studier med största intresse och som utan att knota ständigt fått se mig bunden vid mina böcker under de senaste åren. Till sist ville jag få uttrycka min stora tacksamhet till min arbetsgivare, Svenska Missionsförbundet, och till Gummessons Bokförlag, som gjort det möjligt för mig att framlägga avhandlingen i dess nuvarande omfång.

Min innerliga förhoppning är att mitt arbete kommer att bidra till en vidgad förståelse för Centralafrikas folk och deras traditionella trosföreställningar.

Förord

Inledning

I föreliggande avhandling söker jag klargöra huvudinnehållet i kongofolkets trosföreställningar och den roll de spelar i mötet med västerländsk kultur och kristen religion. Avhandlingen bygger dels på tidigare publicerat material, dels på arkivstudier och dels på egna fältforskningar. Den utgörs av en inledande översikt över Nedre Zaïre, dess land och folk, tron på ett Högsta Väsen, ankulten och nkisikulten samt en avslutande del om nya rörelser i Nedre Zaïre med angränsande områden.

Afrikanen i allmänhet är djupt religiös. L.S.B. Leakey framhåller i sin bok *Mau Mau* att t ex kikuyerna är ett djupt religiöst folk, för vilket ett liv utan religion vore otänkbart (1953, s. 71). Detsamma skulle även kunna sägas om befolkningen i Nedre Zaïre.

Religionen utgör en integrerande del av det samhälle och den kultur där den uppträder. Lika litet som ett samhälle och dess kultur kan undgå att förändras, lika litet kan religionen förbli statisk. Marcel Mank Nkouka konstaterar i sin avhandling *Essai sur l'évolution du protestantisme au Congo–Brazzaville (1909–1976)* att det sociala livet är en fortsatt skapelse och att varje levande mänsklig varelse måste känna sitt ansvar och samarbeta med livet (1977, s. 20). På samma sätt som samhällets och kulturens utveckling och förändringar i viss grad påverkar det religiösa tänkandet, så påverkar också det religiösa tänkandet samhälls- och kulturutvecklingen. Detta är en ständigt pågående process i alla samhällen, även det kongolesiska. Mötet mellan Nedre Zaïres traditionella religion och kristendomen har ingalunda gått spårlöst förbi i det kongolesiska samhället. Åtskilligt av det traditionella trosinnehållet har utmönstrats genom påverkan från västerländsk kultur och kristendomen, annat lever kvar i delvis nya former medan mycket av det gamla tänkandet på många håll finns kvar tämligen orört under ytan och träder i dagen i samband med nya religionsformer, synkretistiska rörelser o d.

Att på det begränsade antal sidor som faller inom ramen för avhandlingen i detalj behandla allt som kan inrymmas i kongolesiska troskomplex låter sig inte göras. Ämnet är därför formulerat i obestämd form och avhandlingen gör inte anspråk på att ge en uttömmande framställning av kongolesernas religiösa föreställningsvärld. Det väsentliga trosinnehållet torde dock ha beaktats.

Trosföreställningarnas roll i det kongolesiska samhället öppnar intres-

santa perspektiv för den som söker tränga in i dessa föreställningar. Men här liksom överallt annars i religionens värld är det av största vikt att man fördomsfritt närmar sig de olika troselementen med pietet, respekt och aktning. Ty varje religion är för sina utövare helig mark som det gäller för den utomstående att söka närma sig med ödmjukhet och vördnad.

M.A.C. Warren skriver i inledningen till Kenneth Craggs bok *Sandals at the Mosque* bl a följande: ”När vi närmar oss en människa av annan tro än vår egen skall det vara i en anda av förväntan att finna hur Gud har talat till henne och vilken ny förståelse av Guds nåd och kärlek vi själva kan upptäcka vid detta möte. Vår första uppgift vid mötet med ett annat folk, en annan kultur, en annan religion är att ta av oss skorna, ty platsen vi närmar oss är helig.” (Cragg, 1959, s. 9.) Tyvärr sker inte detta alltid, och alltför många lever kvar i det gamla vanetänkandet om afrikansk kultur och religion. Därför kan man tala om att ”de primitiva folken äro i saknad av så gott som all kultur” (Lundahl, 1928, s. 49).

Reseskildringar från Kongo och Zaïre från 1800-talets senare del är ofta en beklämmande läsning. I boken *Tre år i Kongo* ges flera direkt kränkande skildringar av befolkningen i Nedre och Övre Zaïre, och uttrycket ”vildar” är en genomgående beteckning för befolkningen där. I avsnittet ”Nedre Kongo” i detta verk gör t ex P. Möller gällande att befolkningen i Nedre Zaïre inte hade några klara, bestämda religiösa åsikter (1887, s. 138). Han vitsordar portugiserna för att de hos sina svarta undersåtar hade inskärpt plikten av hövlighet mot den vite mannen, ”en dygd som de bortskämda negrerna från Guldkusten föga känna till” (ibid., s. 239). Möller betraktar bakongo som ”halvnaturer” och inget annat (ibid., s. 291–292). ”En ba-kongo”, skriver han, ”vare sig hövding eller slav, gammal eller ung, är en efterhängsen och oförskämd tiggare. [. . .] Tacksamhetens dygd finns ej ens till namnet; för ordet 'tack' har jag aldrig hört något uttryck i kifiotispråket.” (Ibid., s. 294.) Det senare citatet visar direkt okunnighet i kikongo, eller kifioti, den dialekt som talas just bland bakongo. Där finns verbet *tonda,* ”tycka om”, vilket motsvarar vårt ”tacka”. Man tackar nämligen för det man tycker om. Ett annat uttryck är *ka diambu ko,* vilket ofta misstolkas och ges betydelsen ”det gör det samma”, ”det är likgiltigt”. Grundbetydelsen av uttrycket är ”det finns ingen orsak till motsägelse” till gåvan du ger mig, alltså ”tack”. Genom att visa att jag tycker om och inte finner anledning att avvisa något som jag får, så har jag i princip sagt samma sak som svenskans ”tack”.

I sin avhandling *Culture Confrontation in the Lower Congo* ger S.

Axelson en skrämmande översikt över bl a svenska forskningsresandes nedvärderande syn på afrikanerna, som genomgående betraktas som halvapor, apor och varelser på halvdjursstadiet (1970, s. 222–233).

D. Lagergren citerar ett brev från den svenske etnologen och geografen H.H. von Schwerin, sedermera Sveriges förste professor i geografi. Det är skrivet den 12 juli 1886 och ställt till en viss Ulff och där står bl a följande: ''Fruntimmerna härstädes (eller rättare de tvåbenta däggdjurshonorna) äro blanka som ålar'' (Lagergren, 1975, s. 2).

E. Bolaji Idowu berättar om ett samtal som Edwin Smith en gång hade med den framstående biografen Emil Ludwig. Smith klargjorde för Ludwig vad missionärerna gjorde i Afrika och att de bl a undervisade folket om Gud. Ludwig blev helt perplex och gjorde följande betecknande invändning: ''Hur kan den obildade afrikanen fatta Gud? [...] Hur kan detta vara möjligt? [...] Gudomen är ju ett filosofiskt begrepp, som vildar är oförmögna att gestalta.'' (Idowu, 1969, s. 10.) Idowu menar också att det var Karl Barths övertygelse att alla andra religioner än kristendomen är synd och ett verk av gudlösa människor eller humanistiska försök att lyfta människan till det gudomligas plan (ibid.).

Alla hade dess bättre inte samma nedsättande syn på afrikanerna och deras kultur och religion. David och Charles Livingstone skriver: ''I avseende på afrikanernas ställning bland jordens nationer, hava vi icke sett något som kunde rättfärdiga den åsikten, att de tillhöra en från de mest civiliserade olik 'avart' eller 'art'. Afrikanen är en människa med alla människosläktets attributer.'' (1867, s. 204). I ett brev från Kibunzi av den 18 januari 1897 skriver K.E. Laman om missionsarbetet bland Nedre Zaïres folk och konstaterar: ''Vad Herren utför i det fördolda är svårt att säga, men vi veta, huru outtröttlig vår käre frälsare är uti att söka de förlorade, ja de allra uslaste varelser på jorden, som enligt mångas utsagor t o m liknas vid apor'' (1897, s. 99). Den nya syn på afrikanerna som missionärerna för fram är att beakta. Och varje kultur, hurudan den sedan än är, är ett resultat av en lång utvecklingskedja och måste bedömas i sitt givna sammanhang. Samma sak gäller också synen på de ''primitiva'' folkens religion. Vi kan inte längre godkänna påståenden som att det inte skulle finnas mycket i t ex kongolesernas föreställningsvärld som missionären kan anknyta till i sin förkunnelse (Byström, 1916, s. 239). Detta är en alltför grund syn som inte står sig inför en kritisk granskning. Idowu konstaterar därför helt riktigt att världen alltfort måste övertygas om att det verkligen existerar en inhemsk afrikansk religion och att denna med all rätt förtjänar namn av religion (1973, s. ix).

Skilda drag i kongolesernas trosföreställningar har behandlats i böcker

och tidskrifter före och kring sekelskiftet av bl a N. Westlind, W.H. Bentley, J. Hammar, W. Walldén, A. Walder, P.A. Westlind, M. Westling och J.H. Weeks. Ett betydande arbete värt att nämnas är Erland Nordenskiölds *Etnografiska bidrag af svenska missionärer i Afrika* (1907).

Bland större avhandlingar av betydligt senare datum kan anföras J. Van Wings bok *Études Bakongo* (1959), K.E. Lamans *Sanningsstrålar* (1923), *The Kongo,* I–IV (1953, 1957, 1962, 1968), Efr. Anderssons *Religion och magi hos Afrikas naturfolk* (1936), *Contribution à l'Ethnographie des Kuta,* I–II (1953, 1974), *Messianic Popular Movements in the Lower Congo* (1958) och *Churches of Grass-roots* (1968); i det sistnämnda arbetet ger Andersson bl a en klar bild av vad de gamla trosföreställningarna står för i dag. Han har dessutom medverkat i flera samlingsverk och med vetenskapliga artiklar i olika tidskrifter. Nämnas bör även S. Axelsons avhandling *Culture Confrontation in the Lower Congo* (1970), där han utförligt behandlar mötet mellan Centralafrikas traditionella kultur och religion och det kristna Västerlandet. Vidare må nämnas Ruth M. Slades *English-Speaking Missions in the Congo Independent State (1878–1908)* från 1959 och *King Leopold's Congo* (1962), B. Söderbergs *Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes,* samt Anita Jacobson-Widdings senaste arbete *Red-White-Black as a Mode of Thought,* en studie som berör stammarna i Nedre Zaïre (1979).

Som exempel på litteratur från andra områden i Afrika kan anföras Berta Millroths avhandling *Lyuba. Traditional Religion of the Sukuma* (1965), Lisa Colldéns avhandling *Un condensé des caractéristiques essentielles des conceptions religieuses du peuple des Sakata* (1971) samt J.F. Thiels arbeten *La situation religieuse des Mbiem* (1972) och *Ahnen – Geister – Höchste Wesen* (1977).

Även om åtskilligt har skrivits om religionen i Nedre Zaïre finns alltfort en hel del att tillägga. I de stora översiktsarbeten som har publicerats om Afrikas religioner är det detaljerade materialet ofta sparsamt när det gäller just Centrala Västafrika. Min förhoppning är att föreliggande avhandling i någon mån skall kunna fylla några luckor på detta område.

Bland tidigare publicerat material som är att betrakta som källmaterial av högsta värde må nämnas de brev, rapporter och artiklar som missionärerna i Nedre Zaïre och senare även i Kongo regelbundet sände hem till Svenska Missionsförbundets dåvarande missionsföreståndare, dr E.J. Ekman, och som denne publicerade i Svenska Missionsförbundets tidningar *Förbundet* 1880–1885 och *Svenska Missionsförbundet* från 1883.

Den senare tidningens namn ändrades till *Missionsförbundet*. Detta skedde 1885, och 1939 beslutade Svenska Missionsförbundets Generalkonferens om en sammanslagning av *Missionsförbundet* och tidningen *Ungdomsvännen* (Missionsförbundets Konferensprotokoll 1939 § 38, s. 6). Även i den sistnämnda tidningen hade skildringar från Zaïre och Kongo publicerats. Den sammanslagna tidningen utkom från 1940 under namnet *Svensk Veckotidning*.

Årsrapporterna från de olika missionsstationerna, som publicerades dels i *Årsberättelse för Svenska Missionsförbundet* från 1882 och framåt, dels i *Förbundet* och *Svenska Missionsförbundet* respektive *Missionsförbundet*, ger värdefulla inblickar i Nedre Zaïres traditionella religion, som de tidigare missionärerna dagligen och i olika situationer konfronterades med. Här kan också nämnas de skildringar som publicerades i *Ansgarius*, som från 1906 utkom som Svenska Missionsförbundets kalender.

Av icke publicerat material må som värdefull informationskälla nämnas det stora antal dagböcker som stått till förfogande, dels officiella och dels privata. Vid Svenska Missionsförbundets Generalkonferens den 7 och 8 juni 1904 antogs ''nya stadgar för Svenska Missionsförbundets mission i Central-Kina samt Kongo'' (Protokoll, 1904 § 58, s. 18). I stadgarna för missionen i Kongo heter det: ''På varje station skall föreståndaren föra en dagbok eller journal, däri korteligen antecknas, vad som för varje dag förekommit i missionsarbetet och därmed sammanhängande ting'' *(Stadgar för Svenska Missionsförbundets mission i Kongo,* 1904 § 10, s. 4). Redan den 23 juli samma år gjordes den första dagboksanteckningen, nämligen i *Dagbok för Kinkenge*. Där antecknades följande: ''Broder Cederblom anlände frisk och glad. Post och med den de nya stadgarna med förklaringar av P.W. [P. Waldenström]. Bland annat ålägga de oss att föra dagbok, varför jag börjar med samma.'' (Börrisson, C.N., 1904–1910.)

De privata dagböcker som författaren har haft tillgång till och delvis själv kopierat innehåller källmaterial av stort värde, inte minst från tiden före 1904. Dessa dagböcker kompletterar den av missionärerna hemsända information som sedan publicerades av Ekman. Privata dagböcker förda av följande personer har genomgåtts: Th. Andersson, T. Ceder, C.J. Engvall (Svenska Missionsförbundets förste missionär i Nedre Zaïre), S.A. Flodén, M. Hillerström, J.W. Håkansson, I. Johansson, C.J. Nilsson, A. Sonnell, Mina Svensson, W. Walldén och R. Widman. Därtill kommer en anonym dagbok, förmodligen skriven av Augusta Bjurholm, senare gift med S.A. Flodén. Sammanlagt har 65 officiella och 28

privata dagböcker undersökts, vilkas innehåll till största delen är opublicerat. Dagböckerna förvaras i Svenska Missionsförbundets arkiv i Stockholm. Nämnas bör även missionärskonferensernas protokoll, som speglar den problematik som missionärerna dagligen ställdes inför.

Ett mycket värdefullt material för avhandlingen är kongolesernas egna bidrag, deras egen litteratur, myter, liturgier, sånger, ordspråk, gåtor o d. I sin avhandling *The Origin of Death* tar H. Abrahamsson upp myterna om hur döden kom i världen. B. Söderberg har i sin mera populärt framställda bok *Myter och sagor från Afrika* givit ett intressant material. Detsamma kan sägas om såväl Susan Feldmanns *African Myths and Tales* som om Lisa Colldéns nyligen utkomna *Trésors de la Tradition Orale Sakata* (1979).

Även de danser och masker som användes i olika sammanhang ger värdefulla inblickar i afrikanska traditionella trosföreställningar (Garaudy, R., 1977, s. 129–130). Beträffande myterna skriver C.-M. Edsman: ”Vi använder ju i dagligt tal myt som beteckning för något overkligt eller t.o.m. osant och uppställer historien som dess raka motsats. Men i det religiösa språkbruket i skilda tider och kulturer har ordet myt också haft en annan innebörd. Den blir ett – stundom symboliskt – uttryck för den högsta verkligheten.” (1968, s. 12.) Det är i den senare tolkningen som begreppet myt användes i avhandlingen. Edsman fortsätter: ”Den nuvarande religionsvetenskapen [har] starkt framhävt mytens mångskiftande funktion. Den ger mening och innehåll åt hela tillvaron och återför hela det nuvarande livet till urtidens skapande händelser.” (Ibid.) J.S. Mbiti menar att pre-historien i afrikanskt tänkande domineras av myten. Det finns över hela den afrikanska kontinenten ett otal myter som förklarar skapelsen, den första människan, människans ”fall”, dödens inträde i världen, skilsmässan mellan himmel och jord, etc. (1969, s. 162.) Idowu definierar begreppet myt som ett uttrycksmedel för att förmedla vissa fakta eller en viss grundläggande sanning om människans erfarenheter i mötet med den skapade ordningen och med avseende på relationen till den översinnliga världen. Myten eftersträvar att undersöka och besvara frågor om ursprung, mening och mål. Svaren är givetvis klädda i berättelser, som tjänar att lättare bevara dem i minnet och föra dem vidare från generation till generation. (1973, s. 84.)

I detta sammanhang berör Idowu vidare det problem som avsaknaden av skrivna dokument från förfluten tid innebär. Man har tidigare saknat skriftspråk i stora delar av Afrika, och i stort sett allt vi har av traditionell och ursprunglig afrikansk litteratur är från början muntlig tradition, som ibland kan vara svår att foga samman till en systematisk dokumentation.

(Ibid., s. 83.) Det finns dock all anledning förmoda att den muntliga traditionen väl stämmer överens med de uppteckningar vi i dag har. Ch.H. Long framhåller att afrikanerna är noggranna med att omforma den muntliga traditionen till skriftlig dokumentation och därvid vinnlägger sig om att bevara det muntligas form. Skriven litteratur har aldrig kunnat ersätta den muntliga traditionen, men särskilt i Afrika kan vi i dag fortfarande i det skrivna upptäcka det ursprungligas kvalitet och värde. (1974, s. 73.)

Under de senaste åren har allt fler kongoleser på allvar börjat ägna sin egen historia, och då inte minst det religiösa arvet från fäderna, den traditionella religionen, ett ingående studium. Flera akademiska avhandlingar i ämnet har publicerats av kongoleser. Här kan nämnas pastor Buana Kibongis *La notion de Dieu chez les ancêtres Bakongo* (1961), pastor Mboungou Jeans *Le réveil spirituel au Congo-Brazzaville* (1967), där ett avsnitt behandlar kibangismen i Zaïre och Kongo, pastor Ntontolo Bernards *Les mouvements prophétiques et les réveils spirituels dans le Bas-Congo* (1968) och pastorn och rektorn N'Kounkou Hilaires *L'oeuvre de la Mission Évangélique Suédoise et la naissance de l'Église Évangélique* (1961). I det sistnämnda arbetet skildras övergången från mission till kyrka i Folkrepubliken Kongo. Vidare har pastorn och förre rektorn Masamba ma Mpolo skrivit en avhandling med titeln *La libération des envoûtés* (1976), som särskilt behandlar den i stora delar av Bantu-Afrika utbredda kindoki-föreställningen. Han söker förstå detta problem utifrån bl a psykologiska aspekter och ger samtidigt en värdefull handledning till pastorer i Afrika, som ständigt konfronteras med detta svårbemästrade ämne. Ett annat arbete som är av stort värde för förståelsen av kindoki-föreställningen och som jag flitigt använt mig av är den protestantiske pastorn Makanzu Mavumilusas bok *Kundu dia bandoki* (1971). Boken är skriven på kikongo, den dialekt som talas i Nedre Zaïre, och författaren torde vara en av de första kongoleser som i bokform mera ingående har behandlat detta för afrikanerna vitala problem på deras eget språk. Läraren och pastorn Bahelele Ndimisina (Jacques) är en annan kongoles som har visat stort intresse för och ingående forskat i sitt folks historia och traditionella religion. Han har publicerat flera artiklar och böcker, varav särskilt den senast utkomna är av stort intresse för vårt ämne. Boken har titeln *Lusansu ye fu bia n'kongo ku Bas-Zaïre tekila 1900* (1977). Även Bahelele skriver på kikongo och behandlar seder och bruk samt trosföreställningar bland Nedre Zaïres befolkning före 1900. Hans främste sagesman är distriktsföreståndaren Bunkete från Kinkenge, som jag själv mycket väl känner till från min tid som missionär på nämnda station.

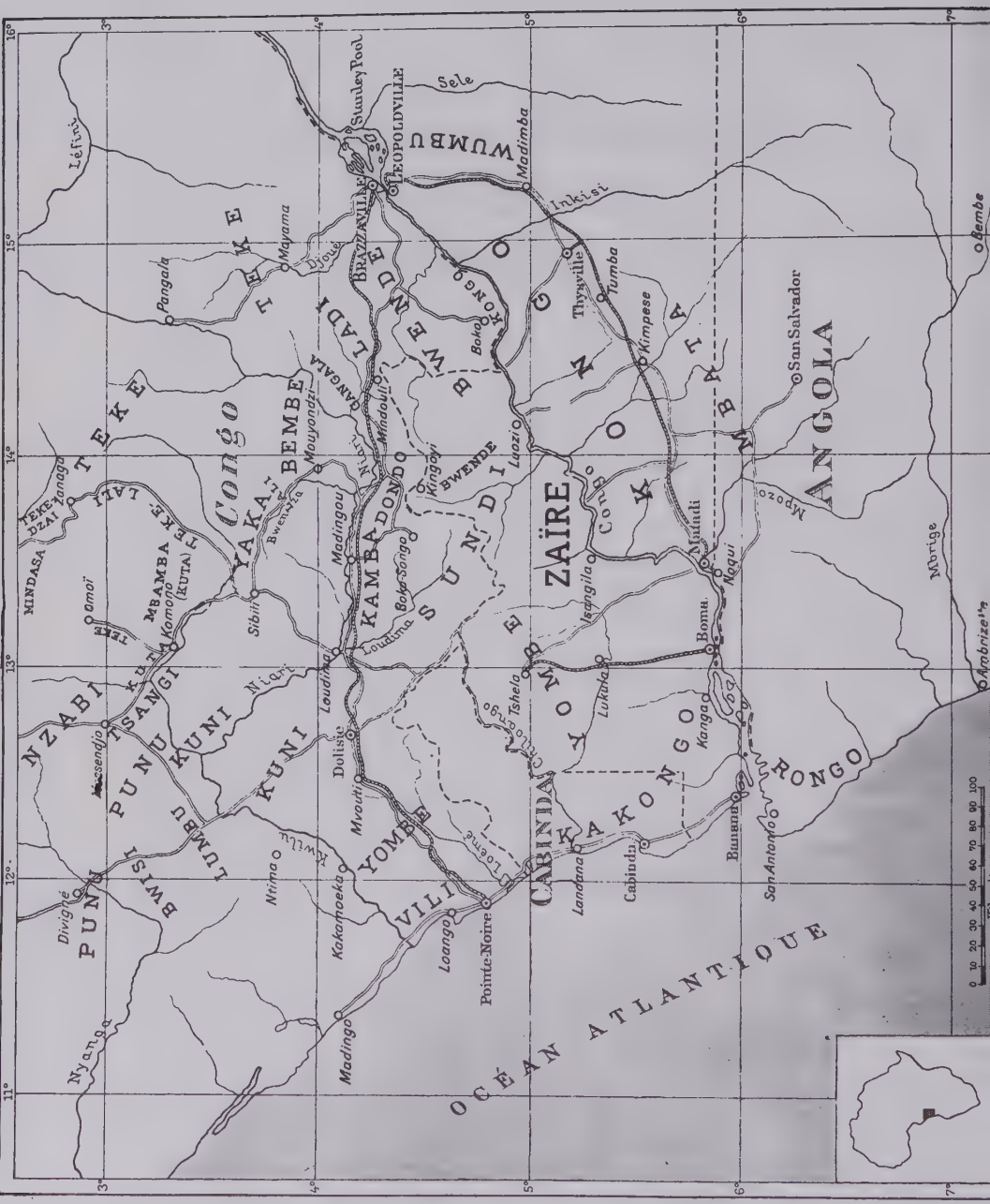
Bunkete föddes omkring 1889 och är således en första eller andra generationens kristen, och har under sin uppväxttid konfronterats med den traditionella religionen på nära håll och är väl förtrogen med de religiösa förhållandena i sin hemtrakt före missionärernas ankomst. Kinkenge missionsstation anlades 1897 av missionärerna August Jansson och Ivar Johansson. Bunkete var då åtta år gammal. Hans egen far anklagades på grund av sin förmögenhet för ''kindoki'' och dödades. Hans kropp styckades och brändes. (Bahelele, 1977, s. 8.) Bahelele själv är född den 17 juli 1911 och således en andra generationens kristen som även han är väl förtrogen med Nedre Zaïres traditionella religion. Hans far lärde jag känna under mina första år i Zaïre. Denne var nämligen kock på missionsstationen i Matadi, där jag då arbetade.

Ett relativt tidigt arbete med bidrag av afrikaner är *Vildmarkens vår* (1928), där en rad kongoleser, lärare och evangelister, ger värdefulla skildringar av den traditionella religionen och sina egna reaktioner inför mötet med den västerländska civilisationen och kristendomen.

Till sist kan det vara på sin plats att göra några terminologiska anmärkningar. Jag har redan åtskilliga gånger använt mig av uttrycket ''traditionell religion'' i stället för de tidigare ofta använda termerna ''primitiv religion'', ''arkaisk religion'', ''animism'' etc. Det finns i dag stöd för detta hos moderna författare. G. Parrinder menar att termen ''traditionell religion'' mer och mer börjar användas för att beteckna vad äldre författare kallade ''animism'', ''fetischism'' eller ''polyteism''. Med termen ''traditionell religion'' åsyftas då bl a de äldre prelitterata folkens religioner, fr a i tropiska och södra Afrika. (1971, s. 6.) Som gemensam benämning för befolkningen i Kongo/Zaïre används vidare för enkelhetens skull uttrycket ''kongoleser'' när ingen särskild stam åsyftas, eftersom det ofta gäller folk av samma stammar och släkter, som bor inom såväl Nedre Zaïre som gränsområdena inom Folkrepubliken Kongo och Angola.

KAPITEL I

INLEDANDE ÖVERSIKT ÖVER NEDRE ZAÏRE: DESS LAND OCH FOLK



Congo
ZAÏRE
ANGOLA
OCÉAN ATLANTIQUE
BRAZZAVILLE
LEOPOLDVILLE
Stanley Pool
Sele
Inkisi
Madimba
Thysville
Tumba
Kimpese
San Salvador
Boma
Noqui
Matadi
Kangala
Banana
San Antonio
Cabinda
Landana
Pointe-Noire
Loango
Madingo
Kakamoeka
Ntima
Dolisie
Mvouti
Loudima
Niari
Sibiti
Madingou
Mouyondzi
Mindouli
Kingoyi
Boko-Songo
Boko
Luozi
Isangila
Lukula
Tshela
Chiloango
Loémé
Kwilu
Mpozo
Mbrige
Ambrizette
Bembe
Djoué
Mayama
Pangala
Léfini
Lanaga
Mindasa
Komono
Amoï
Divigé
Nyanga
Niari
Bwenza
Gangala
Kouilou
Kongo
Lali
Teke
Yaka
Kamba
Dondo
Sundi
Yombe
Vili
Kakongo
Kongo
Mbata
Bwende
Bembe
Ladi
Wumbu
Tsangi
Kuni
Punu
Nzabi
Bwisi
Lumbu
Mbamba
Kuta
Tsangi
Kuni
Punu
Nzabi
Teke
Lali
Teke-Dzi
Teke
Cabinda
Rongo
0 10 20 30 40 50 60 70 80 90 100

Innan vi tar upp studiet av trosföreställningarna bland befolkningen i Nedre Zaïre kan det vara av värde att först göra några bestämningar rörande landet, folket, innebörden av orden Kongo och Zaïre, kulturinflytandet från intilliggande folk och statsbildningar, tiden för den moderna zaïremissionens början och inflytandet från den tidigare katolska missionen i Konungariket Kongo.

1 Landet: Nedre Zaïre

Det landområde som inrymmes i begreppet Nedre Zaïre, tidigare kallat Nedre Kongo, har varit relativt väl känt av européer ända sedan slutet av 1400-talet. Förutom de dokument som finns förvarade i bl a Nationalbiblioteket i Lissabon må nämnas sådana tidiga författares arbeten som Ph. Pigafettas *Relatione del reame di Congo* (1591), som översattes till franska av Frères de Bry år 1598 med titeln *Le Congo,* O. Dappers *Umständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika* (1670), S.J.A. Coutos *Gentilis Angollae* (1661), A.M. Cavazzis *Istorica degli tre regni Congo, Angola e Matamba* (1687), M Paivas *História do Congo* (1877) m fl. Därtill kommer en lång rad författare som från 1800-talets senare del skildrat Zaïres land och folk. Bland dessa har inte minst svenskar anställda i Kongofristatens tjänst och missionärer givit värdefulla bidrag.

Beträffande tidpunkten för upptäckten av Zaïreflodens (Kongoflodens) mynning har delade meningar rått. En del författare har velat förlägga tidpunkten till 1482, andra till 1484. Lambin skriver att under konung João II:s av Portugal regering upptäckte sjöfararen Diego Cão år 1482 mynningen till Kongofloden, som vid denna tidpunkt kallades Zaïre. För att hugfästa minnet av denna händelse högg Cão och hans följeslagare in sina namn i en klippa på flodens västra strand. De tog kontakt med landets befolkning, dock utan att vidare utforska flodens lopp. Följande år nådde samme sjöfarare med tre karaveller Mpozoflodens utflöde i Kongofloden. (1948, s. 14.)

H.M. Stanley å sin sida skriver i sitt arbete *Kongo, den nya Fristaten i de Svartas Verldsdel* följande:

Den förste upptäckaren av Kongoflodens mynning var Diego Cão eller Cam, en portugisisk sjöofficer och hovherre hos Don Juan den andre, konung av Portugal. Denna händelse inträffade 1484–85, under det att, enligt en uppgift av Duarte

Lopez, en expedition seglade utmed Afrikas kust för att upptäcka Ostindien. Till minne av upptäckten lät expeditionens anförare uppsätta en pelare på mynningens södra udde, varav den genom konungariket Kongo flytande floden för en tid fick namnet Rio de Padrão eller Pelarfloden. (1885, I, s. 1.)

H. Kermans och Ch. Monheim skriver i boken *La Conquêt d'un empire* att Henrik Sjöfararen och hans efterföljare trots otaliga svårigheter oförtröttligt fullföljde den uppgift som de hade förelagt sig. De fortsatte från havsvik till havsvik, från udde till udde, och år 1484 lade så portugiserna till vid Zaïre. (1932, s. 59.) Även A.R. Stonelake (1937, s. 17), A. Walder (1928, s. 66–67), J.E. Lundahl (1916, s. 6) m fl anger 1484 som det år då Zaïreflodens mynning upptäcktes. Likaså skriver W.H. Bentley: ''År 1484 siktade Diego Cam, en portugisisk navigatör, såsom den förste Kongoflodens mynning'' (1887 *a*, s. 13). Han skriver vidare: ''Det kungliga ediktet av den 14 april 1484 uppdrog åt Diego Cam att ännu längre utforska kusten [d v s Västafrikas kust], och i slutet av året upptäckte han Zaïre- eller Kongoflodens mynning. Den var känd av de infödda som Mwanza eller Nzadi; detta förvrängde portugiserna till Zaïre.'' (1900, s. 19.)

I inledningen till *Tre år i Kongo* av P. Möller, G. Pagels och E. Gleerup berättar E.W. Dahlgren följande.

I en bulla 1481 bekräftade påven de portugisiska besittningarna i Afrika och att stenpelare – padrãos – med inskription på portugisiska och latin skulle resas på annekterade områden. Den förste som medförde dylika padrãos var Diego Cão eller Cam. År 1484 upptäckte han Zaïreflodens mynning, vilket ''betecknar början till Kongolandets historia''. På den jordglob, som har bevarats till ''våra dagar'' och som tillhört en av Diego Cãos följeslagare, den nürenbergske patriciern Martin Behaim, finns för första gången Zaïrefloden utsatt under namnet Rio de Padron. Spillrorna av den padrão som Diego Cão reste och som förstördes av holländarna på 1600-talet påträffades 1887 av svensken friherre H. von Schwerin. (Möller et al., 1887, s. xvii.) Flodens namn uppfattades av portugiserna ''som Zaïre vilket dock endast är en förvrängning av ordet Nzari, Nsadi eller Niadi, som betyder flod'' (ibid., s. xviii).

Exempel på författare som förlägger Zaïreflodens upptäckt till 1484 skulle kunna mångfaldigas ytterligare. Likväl torde knappast detta årtal kunna anses vara det riktiga. Minst lika många, moderna forskare och författare, hävdar i likhet med Lambin o a att Zaïreflodens mynning upptäcktes av Diego Cão år 1482.

C. Brossel, på sin tid lärare vid École Coloniale i Bryssel, bekräftar i

Notes sur l'Histoire Coloniale Belge att Diego Cão "anlände till Kongos mynning år 1482" (s.a., s. 5). I boken *Histoire du Congo Belge* utgiven av Les Frères des Écoles Chrétiennes möter oss följande: "År 1482 upptäckte Diego Cão Kongos mynning och tog angränsande territorium i besittning i den portugisiske konungens namn. [...] Floden kallades Zaïre en förvrängning av kikongo-ordet 'nzadi'. Det var först i början av 1600-talet som floden på kartorna började betecknas Rio de Congo." (Les Frères des Écoles Chrétiennes, 1945, s. 12.) I *Sommaire de l'Histoire du Congo Belge* talar R.J. Cornet om Kongofloden, som i äldre tid kallades Zaïre, och konstaterar att en djärv och envis portugisisk kapten, Diego Cão, upptäckte den år 1482 (1948, s. 6). Axel Andersson (1932, I, s. 52), A.H. Mohn (1961, s. 37) och flera andra anger årtalet 1482 för Zaïreflodens upptäckt.

Ruth Slade påpekar i sitt arbete *King Leopold's Congo* att när Diego Cam och hans portugisiska följeslagare år 1482 nådde Zaïreflodens mynning fann de till sin förvåning Nedre Zaïres stammar mindre vilda än många av stammarna på västkusten (1962, s. 1). I sin avhandling *Culture Confrontation in the Lower Congo* säger S. Axelson att den förste portugisiske konkvistadoren ankrade vid Kongos mynning 1482 (1970, s. 15). I den svenska upplagan bekräftar han samma sak (1971, s. 10).

J.F. Tucker skriver i sitt arbete *Angola – the Land of the Blacksmith Prince* att det var Diego Cão, en av Henrik Sjöfararens lärjungar, som 1482 först upptäckte den stora Kongofloden, som kallades Zaïre, en förvrängning av kikongo-ordet "nsadi" eller "sari" (1933, s. 14).

Många fler författare skulle kunna anföras, men endast ännu en må citeras, eftersom han på ett övertygande sätt framlägger bevis för att årtalet 1482 är det riktiga när det gäller upptäckten av Zaïreflodens mynning. Monseigneur J. Cuvelier skriver i *L'Ancien Royaume de Congo* att flodmynningen upptäcktes 1482 och att Diego Cão och hans män gav floden namnet Rio de Padrão, Pelarfloden. Infödingarna kallade den Nzadi, vilket ord man senare förvanskade till Zaïre. (1946, s. 36.) Han säger vidare att de

> äldre författarna har försummat att ge den exakta tidpunkten för upptäckten av Kongoflodens mynning. Tidigare angav man årtalen 1484 eller 1485 som tiden för Diego Cãos första resa. Men genom inskriptionen på den andra padraõen, placerad vid S:te Marie-udden, vet vi med bestämdhet att den första resan ägde rum 1482. Diego Cão kom till denna udde den 15 augusti och reste padrãoen den 28 augusti 1482. (Ibid., 255–256.)

Det kan tilläggas att Stanley hade föreslagit att Zaïrefloden i framtiden

skulle benämnas ''Livingstone'' till minne av den store missionären och upptäcktsresanden David Livingstone. Förslaget blev dock aldrig godtaget, men för en tid gick floden i vissa kretsar i England under namnet ''Livingstone'' eller ''Livingstone River''. Den första protestantiska missionen i Nedre Zaïre kallades därför också ''Livingstone Inland Mission''. (Ekman, 1893, I, s. 158–159.) På en ''Missionskarta öfver Afrika'' som medföljde som ''Bilaga till Svenska Missionsförbundet N:o 11 år 1883'' är Zaïrefloden kallad ''Livingstone'' (Svenska Missionsförbundet 1883, s. 184).

På kartor från 1700-talet gick hela det område som bl a täcker Nedre Zaïre under namnet ''Congo ou Basse Guinée'' (Honoré et Chatelain, 1705–1719). Och så sent som i slutet av 1800-talet skriver E.J. Ekman:

> Från Kamerunviken i norr till floden Kunene i söder plägar Afrikas västkust av geograferna kallas *Nedre Guinea*. Tyskarnas besittningar i Kamerun sträcka sig ett gott stycke in i det hithörande område, som för övrigt utgöres av Franska Guinea vid Gabunviken och Ogovefloden, Kongostatens kustområde samt de portugisiska länderna Angola, Benguela och Mossamedes, vilka med ett gemensamt namn kallas Angola. Den fria Kongostaten utgöres av Kongos floddal och sträcker sig i öster till ovanom Stanley Falls. (1893, I, s. 154.)

Nedre Zaïre är beteckningen för ett landområde kring Zaïreflodens nedre lopp i Republiken Zaïre, f d Belgiska Kongo, på Afrikas västkust. Här är det dock inte fråga om ett klart geografiskt fastställt territorium med bestämda gränser utan snarare ett begrepp för att ange ett ungefärligt landområde. Enligt B. Söderberg var det forskningsresanden H.M. Stanley som först började använda sig av beteckningen Nedre Kongo (Bas Congo) för denna del av den dåvarande Kongofristaten (1956*b*, s. 9). I sin reseskildring *Kongo, den nya Fristaten i de Svartas Verldsdel* indelar Stanley flodens lopp i fem sektioner, varav den första omfattar ''Nedre Kongo från havet till Leopoldville, havsregionen och en del av bergsregionen'' (1885, II, s. 313). Kritiska röster har höjts mot denna Stanleys schematiska uppdelning av Kongoområdet i stort, men knappast när det gäller bestämningen av Nedre Zaïre. I sitt arbete *Orographie und Hydrographie des Kongobeckens*, som utkom i Berlin 1887, anger E. Böttcher betänkligheter emot Stanleys uppdelning av Kongobassinen i fem sektioner (Söderberg, 1956*b*, s. 9).

Laman ger följande indelning av Zaïre: ''I fysiskt hänseende delas Kongostaten i tvenne delar: Nedre Kongo (Bas Congo) och Övre Kongo (Haut Congo), Nedre Kongo [...] utgör endast en ringa del av staten. Det sträcker sig från havet omkring 500 km. upp efter Kongofloden till

Leopoldville. Dess bredd är 150 à 200 km." (1907 *a*, s. 8.) L. Philippart gör följande geografiska bestämning av nedre Zaïre: "Matadis kyrkodistrikt [Vicariat apostolique] är helt förlagt inom det landområde som bebos av bakongo. Dessa utbreder sig från Portugisiska Kongo tvärs över Belgiska Kongo ända till Franska Kongo och räknar inom vårt kyrkodistrikt ett tolvtal stammar." (1947, s. 7.) Söderberg ger en kort bestämning av Nedre Zaïre med följande: "Nedre Zaïre, tidigare kallat Nedre Kongo, är en mindre del av Republiken Zaïre (ca 2.345.000 km.^{2} [d v s Republikens totala yta]). Området sträcker sig i östlig–västlig riktning från Stanley-Pool utmed båda sidorna om Kongofloden ända till Atlantiska Oceanen. Nedre Zaïre är emellertid ganska stort. Ytvidden är 53.920 km.^{2} och det är mer än Danmarks och Cyperns sammanlagda ytor." (1977, s. 1.)

Flera exempel på försök att fastställa gränserna för Nedre Zaïres utbredningsområde skulle kunna anföras, men ovan sagda må vara nog.

En stor del av det landområde som vi i dag räknar till Nedre Zaïre tillhörde, som vi redan påpekat, en gång i tiden det gamla Konungariket Kongo. En av de förnämsta provinserna i detta var Nsundi-provinsen, som täckte en stor del av Nedre Zaïres yta. Dit hörde bl a stammarna basundi, babwende, babembe, bandondo och bakamba (Murdock, 1959, s. 292). Detta framgår även av Cuveliers tidigare anförda arbete, där bl a hans kartor visar att det gamla Konungariket Kongo en gång i tiden täckte det mesta av vad vi i dag kallar Nedre Zaïre (1946, 362 a). I en fotnot citerar han mycket gamla dokument och konstaterar att författaren till H.R.C. [Historia do Reino do Congo, manuscrit no 8089, F.G. de la Bibliotèque Nationale de Lisbonne, redigerat omkring 1620] i kap. 13 och 14 förlägger riksgrundarens ursprungliga landområde till norr om Zaïrefloden. Han kallar det Bungu, som enligt Cuvelier är det samma som Vungu. Document CII de P.M., s. 177 upptar namnet Bango. Detta är ett fel som skrivaren begått. Landet Vungu korresponderar med det som vi f n kallar Mayombe, eller åtminstone en stor del av detta territorium. (Ibid., 251.)

Om Nedre Zaïres gränser kan anses vara diskutabla, så torde samma kunna sägas vara fallet även beträffande landets ytinnehåll. Philippart talar om Nedre Zaïre som "det oändliga landet" (1947, s. 7). Laman däremot betecknar det som en ringa del av staten, med en bredd av 150 à 200 km (1907 *a*, s. 8). Stanley är mera exakt och uppskattar arealen till "33.000 kvadratmil" (1885, II, s. 315). Söderberg menar att Nedre Zaïres yta är 53 920 km^2 (1977, s. 1).

2 Folket

a Bakongo

Befolkningen i Nedre Zaïre utgörs av ett flertal stammar som tillhör samma folkgrupp, nämligen ”kongogruppen” av västra centralbantu (Widman, 1967, s. 7). I litteraturen sammanfattas de ofta under den gemensamma beteckningen *bakongo,* vilket delvis kan sägas vara oegentligt. Åsa Dalmalm har helt riktigt påpekat detta när hon skriver: ”Beteckningen bakongo användes i litteraturen som ett sammanfattande namn för de folk som talar kikongo och inbegriper ett flertal stammar såsom Bakongo i eg. mening, Basundi, Babwende, Bayombe, Baladi m fl.” (1973, s. 7). I sitt arbete *Studiet av primitive folk* upptar Albert Brock-Utne på sin översiktskarta över de viktigaste stammarna och stamgrupperna i Bantu-Afrika ”bakongo” för att beteckna hela Nedre Zaïres befolkning (1938, s. 95).

Under rubriken ”Kongogruppen” skriver Murdock: ”En grupp av nära besläktade folk på stränderna av Kongoflodens nedre lopp och angränsande nordliga och sydliga kustområden väckte förvåning hos de tidigare portugisiska upptäcktsresandena på grund av sina komplicerade institutioner och sitt sociala liv” (1959, s. 292). Så följer en uppräkning av de stammar och deras underavdelningar som Murdock hänför till kongogruppen, nämligen bakongo, bakunyi, basundi, bavili och bayombe (ibid.).

I det tidigare citerade arbetet utgivet av Les Frères des Écoles Chrétiennes finns följande beskrivning av befolkningen i Nedre Zaïre: ”Befolkningen i Kongobäckenet tillhör olika grupper, vilkas ursprung är tämligen oklart. Det forntida underlaget för befolkningen synes ha utgjorts av *negriller.* Dessa tycks ha blivit översköljda av *bantu,* vilka i sin tur angripits av *sudaneser* och *nilotiska* folk. Sudaneserna är delade i flera betydande grupper, vilkas organisation är helt överensstämmande med bantufolkens.” (1945, s. 14.) Beträffande befolkningen inom Kongobäckenet sägs vidare: ”De olika etniska gruppernas antal är mycket stort: bakongo, bayanzi, bondyo etc.” (ibid.).

Laman ger följande beskrivning av befolkningen i Nedre Zaïre:

> Det folk, som bebor Nedre Kongo, och de närmast angränsande områdena inom portugisiska och franska Kongo, kallas numera i språkligt och geografiskt hänseende för *bakongo,* d.ä. Kongofolket eller bisi-Kongo, d.ä. innevånare i byn

(byarna) Kongo. [...] Bakongo höra till de s.k. bantufolken, som äro utbredda över hela södra Afrika från och med 6° nordl.b. med undantag av några smärre dvärgfolk och hottentotter. Bantu, d.ä. folk, människor, är en språklig term, som brukas både om folkfamiljen och dess språk. Ordet bantu förekommer nämligen i samma betydelse inom hela den stora folkfamiljen. Det har alltid varit svårt att särskilja de olika folkstammarna och finna ett rätt namn på dem, emedan de själva i regel ej hava några stamnamn. Uttrycken de svarta, de mörkhyade o.d. ha ofta upptagits såsom egennamn. Man har därför även kallat folket i Nedre Kongo bafioti, d.ä. de mörkhyade eller egentligen mörkhyade negrer i motsats mot ljushyade. Härav kallas även språket kifioti. Till följd av förekomsten av vissa bynamn inom olika distrikt har man kallat folket efter dessa namn. Inom vårt missionsdistrikt kan man därför skilja på bisi Mazinga, som bo omkring Mukimbungu, bisi Nsundi (basundi), som bo omkring Kibunzi och Diadia upp emot Kinkenge och Nganda, bisi Bwende (babwende), som bo vid Nganda och Kingoyi.

Bakongo, som talar ett inom de olika trakterna förståeligt språk, kunna kanske uppskattas till en miljon, emedan folktätheten är ungefär 4 à 5 per kv. km. Deras härkomst vet man ytterst litet om. Det är ock förhållandet med andra bantufolk. (1907 *a*, s. 11–12.)

H. Baumann och D. Westermann skriver: Söder om Loango ända till 8° sydlig latitud och upp till Stanley-Pool i det inre av landet bor i dag och bodde fordomdags stammar med besläktade språk, vilka bildade Nedre Kongogruppen, nämligen *muserongo, muchikongo, zombo, mpangu, nsundi, bwende, kamba, bembe* och *kunyi*. Den dialekt som talades i huvudstaden förstods överallt och tjänade ännu år 1887 som förbindelsespråk samt var en utvecklad form av det gamla statsspråket. (1962, s. 174.)

I mitten av 1880-talet uppskattade Stanley befolkningens antal i Nedre Zaïre till endast 30 000 mot Lamans 1 000 000 ca tjugo år senare, eller ”mer än 9 personer på kvadratmilen” (1885, II, s. 315). År 1977 anger Söderberg befolkningens antal i Nedre Zaïre till 1 658 392 med en befolkningstäthet på 30,7 per km². I vissa delar som i Mayombe har man beräknat en täthet på 100 per km². I andra ligger talet under medeltalet. (1977, s. 1.) I sin uppsats *Kindokitron hos bakongo* uppger Åsa Dalmalm bakongos antal i Nedre Zaïre och angränsande områden i Kongo, Angola och Kabinda, där grupper av bakongo bor, till ungefär 3 millioner (1973, s. 7).

Tilläggas bör att även om ”bakongo talar ett inom de olika trakterna förståeligt språk”, som Laman framhåller, så är dock de dialektala avvikelserna såväl som olikheter i fråga om seder och bruk inom de olika stammarna på vissa håll påfallande. Philippart påvisar också detta i sitt tidigare citerade arbete. Han menar att landets stora yta och de

svåra kommunikationsförhållandena var orsaken till avvikelser stammarna emellan då det gällde egenheter i fråga om seder och bruk, sättet att leva, dialektala olikheter o d. De olika stammarnas gemensamma kulturarv är dock klart påvisbart. En kongoles som färdas omkring i Nedre Zaïre känner sig alltid hemmastadd till vilken stam hans uppdrag än för honom. (1947, s. 7.)

b Basundi

Basundi betyder människor som tillhör nsundi-klanen. Ordet *sundi* kommer av verbet *sunda,* som kan betyda flera ting. I sin stora *Dictionnaire Kikongo-Français* (1936) översätter Laman verbet *sunda* med bl a ''surpasser, dépasser; ê. préférable, supérieur à, meilleur que; se signaler; ê. plus grand que; ê. le premier; ê. en tête dans une course, en concours [...]. *sunda* (N), ê. profond, creux, bas, enfoncé; fig. ê. profond, séerieux, difficile à comprendre; peser, considérer, réfléchir à, sur, songer à [...]''. (1936, s. 925.)

Sunda betyder alltså bl a ''överträffa'' och en *nsundi* (pl. basundi) blir då en person med kvalifikationer vilka överträffar andras. Av detta framgår att basundi i flera avseende redan från början skulle ha haft en mera framskjuten och aktad ställning än övriga klaner inom samma stam. Detta stämmer väl överens med vad vi vet om Nsundi-provinsen i det gamla Konungariket Kongo. (Widman, 1967, s. 7.)

De gamle vid Kinkenge berättade följande om basundi och deras grundare *Mensundi.* (*Me* är ett ord som uttrycker vördnad och sättes före personnamnet. Det kan antingen skrivas fristående eller sammansatt med personnamnet. En synonym till *Me* är *Mwe,* som i sin tur är en förkortning av *Mwene,* ''herre''.) Mensundi fick sitt namn då han drabbades av något som synes ha varit bråck. Man sydde då en säck och i den släppte man ner en skorpion av hankön. Man gav sedan skorpionen eller säcken namnet *Nkuntu a Mensundi.* Detta namn spreds och alla som kallas så tillhör denna släkt, d v s *bamensundi,* eller ''mensundi-folket''. Man gav dem också detta namn därför att de överträffade alla de andra stammarna i antal och i förmågan att kunna slå under sig jordegendomar. Från mensundi-stammen härrör också den store konungen, som härskade över de andra stammarna. (Widman, 1949, s. 3–4.)

Rörande basundis bosättningsområde menar Söderberg att de har ockuperat områdena österut från bayombe räknat och i dag huvudsakligenom finns i Maniangaterritoriet (1956*b*, s. 19). Laman har, som vi tidigare

sett, nämnt fyra missionsdistrikt med basundi-bosättningar inom Maniangaterritoriet, där Svenska Missionsförbundet arbetar, nämligen Kibunzi, Diadia, Kinkenge och Nganda (1907 *a*, s. 11–12). Söderberg anför J. Maes & O. Boones arbete *Les peuples du Congo Belge* (1935) där de skriver att basundis territorium i norr är begränsat av Franska Ekvatorialafrika och Niarifloden, i öster av Matafloden, i söder av Kongofloden och i väster av Ntombefloden och meridianen 13° 30′ ända till Niari (Söderberg, 1956*b*, s. 19).

Laman torde kunna sägas vara en av de forskare som bäst trängt in i basundis klansystem och äldsta traditioner. Detta har han dokumenterat i flera böcker och i en rad artiklar i vetenskapliga tidskrifter. Han skriver bl a följande beträffande basundi:

> Basundi härstammar från den gamla Nsundi-klanen. Deras stammoder var *Mansundi*, och hennes namn kom sedan att bli titeln för deras regerande hövding. Då basundi bredde ut sig över vidsträckta områden på Kongoflodens norra strand och tillvällde sig makten över andra immigrerande klaner kallades de alla basundi. Den äldsta klanen, av vilka några finns kvar på södra flodstranden, tog sedan Kongo som ett suffix till sitt klannamn (t ex Mbenza Kongo och Nlaza Kongo). De på den norra flodstranden, som regerades av basundi, kallade sig själva Mbenza Nsundi, Nlaza Nsundi eller kimbenza, kinlaza. Ett antal yngre klaner ha grenat ut sig från basundi, och dessa ha endast namnet Nsundi som ett suffix om det är nödvändigt. [. . .] Det är svårt att kunna fastställa när bakongo och basundi delade sig och när basundis konungarike grundades. Av de tidigast kända kartorna och dokumenten framgår att praktiskt taget hela den norra stranden av Kongofloden upp till Stanley–Pool och hela Niaridalen var bebodda av basundi. Men de fanns även på den södra sidan av Kongofloden (t ex på stranden av Inkisifloden). Det framgår av traditionerna att de kommo från södra flodstranden och hade förbindelser med folket där långt innan Konungariket Kongo grundades. (1953, s. 15–17.)

En annan framstående kännare av Nedre Zaïre är den katolske prästen och missionären J. Van Wing, tidigare verksam i Kisantu. Han gör gällande att basundi bebodde västra delen av Mpangu och även en stor del av Inkisidalen. En del klaner trängde t o m in över östra stranden av Inkisifloden. Mot slutet av 1500-talet skulle ”hertigdömet Nsundi” ha haft sin huvudstad förlagd till det landområde som bildas mellan Kongo- och Inkisifloderna, förmodligen på platsen för det nuvarande Mbanza Nsundi. Dess hövding har spelat rollen av regionalhövding längre än vad Mpangus hövding har gjort. En gammal hövding försäkrade Van Wing att basundi-klanerna på Inkisiflodens västra strand i hans ungdom ännu betalade skatt till sin länsherre på samma sätt som hans egna förfäder hade gjort till Mpangu. (1959, s. 76–77.)

I arbetet *The Niombo Cult among the Babwende* har jag sökt påvisa att Ntinu Wene, även kallad Lukeni lua Nzinga, vid slutet av 1200-talet eller något senare grundade Konungariket Kongo och att han då även gjorde Nsundi till en första rangens provins. Nsundiprovinsen betraktades som kungligt arvegods. (Widman, 1967, s. 7.)

Cuvelier gör gällande att Ntinu Wenes första erövring kallades Nsundi. När sedan Konungariket Kongo grundades erhöll Nsundi den första rangen bland provinserna. Den betraktades som kungligt fädernearv. Där placerades även som hövding kungens förstfödde son eller den som var bestämd att efterträda honom som konung över hela konungariket. (1946, s. 11.)

c Babwende

Babwende är namnet på en av de större stammar som bebor Nedre Zaïre. Babwende är bosatta inom ett rätt vidsträckt område norr om Zaïrefloden och Lualaflodens utlopp och ända upp emot Kenkefloden. Längre upp i landet utbreder sig babwende även mera västerut på andra sidan Luala. De stammar som närmast gränsar intill babwende är bamazinga i söder, basundi i väster och bateke i norr och i öster. Landområdet där babwende bor är synnerligen kuperat och bergigt och genomskärs av Kristallbergens kedja, som löper parallellt med Atlantkusten. Flera betydande dalar, av vilka Lualadalen är den mest betydande, skär genom Bwendeområdet. (Hammar, 1907, s. 143.)

Vid Kinkenge berättar man bl a följande om babwende. Denna stam skulle ha varit den första i landet, om allt hade gått som beräknat. Men babwende hade glömt sin ”bwende” kvar på stranden, d v s Zaïreflodens strand. När de sedan gick tillbaka för att hämta den passerade Nsundi och Nanga förbi dem. Dessa två, som sålunda gick om babwende, var man och hustru. Mensundi var mannen och Nanga var kvinnan. (Widman, 1949, s. 4.) Det är tveksamt vad som i detta sammanhang menas med bwende. Bwende kan nämligen ha flera betydelser, som t ex hund, ett slags kniv med vitt skaft, tyg eller matta av rafiapalmens blad, tratt som används vid utvinning av palmvin, etc. (Laman, 1936, s. 91–92.) Men bwende kan även betyda pärlhalsband eller halsband av leopardtänder, som var en hövdingsymbol. Sannolikheten talar för att det här är fråga om det senare alternativet, även om det finns skäl att tro att bwende skulle kunna uppfattas som en hund, som råkade bli kvar på flodstranden. (Widman, 1949, s. 19.)

J. de Munck nämner babwende som ett särskilt folk redan vid tiden för Konungariket Kongos grundande. Från ett Mbanza Kongo (staden Kongo), som man menar fanns långt före San Salvador, vilken stad också benämndes Mbanza Kongo, utbredde sig olika stammar och bildade riken som t ex Ne Mazingas välde, Ne Bwendes välde, Loangos välde och Vungus välde. Från Vungu härstammade så Ntinu Wene, även kallad Ne Lukeni lua Nzinga, som grundade Konungariket Kongo och förlade sin huvudstad till Mbanza Kongo dia Ntotila, det nuvarande San Salvador. Var det ursprungliga Mbanza Kongo legat är ännu oklart. (1956, s. 15.) Sedan erövrade han Bwende, som tillsammans med Sundi, Bembe, Dondo och Kamba kom att utgöra Nsundiprovinsen. Om nu detta är riktigt skulle babwende ha anor som sträcker sig mycket långt tillbaka i tiden. Även Baumann och Westermann omnämner babwende och hänför dem till bakongo-gruppen (1962, s. 174).

I arbetet *Tre år i Kongo* av P. Möller m fl finns följande uppgift om babwende:

> I Manyanga påträffar (man) en driftigare och mera arbetsam befolkning; det är ba-boende folket, som sträcker sig härifrån upp till Stanley-Pool. Denna sistnämnda stam står onekligen både i intellektuellt och fysiskt avseende över de närmare kusten boende folken. Ba-boende folkets beredvillighet att taga tjänst som arbetare på stationerna talar mycket till deras förmån. (1887, s. 263.)

Babwende har i flera avseenden lyckats bevara något av sin egenart genom tiderna. Detta kommer till synes bl a i deras dialekt, som delvis avviker från andra stammars i Nedre Zaïre. I sin *Lärobok i Kongospråket* skriver Laman att man i fonetiskt avseende kan skilja mellan tre dialekter inom kongospråket, nämligen San Salvador-, Mazinga- och Bwende-dialekten. Den senare talas huvudsakligen inom det egentliga Bwendeområdet på båda sidorna om gränsen mellan förra Belgiska och Franska Kongo. Beträffande konstruktion och ordförråd liknar språket i f Franska Kongo delvis Bwende-dialekten och delvis Mazinga-dialekten, vilket gör att samma litteratur utan svårighet kan användas inom bägge områdena. (Laman, 1912, s. xi–xii.)

Babwende är av stort intresse för religionsvetenskapen inte minst på grund av den säregna begravningskult som utvecklats bland dem och som vanligen kallas *niombo-begravning* (Widman, 1967, s. 11). Vi får anledning återkomma till denna begravningskult längre fram.

Laman har givit en tämligen utförlig skildring av babwende. Det sägs enligt honom att babwende skulle ha fått sitt namn av att de åt hundar (bwende) och att de gifte sig inom den egna klanen. Nsundi bwende är

ättlingar till Bwende och slog sig ner inom Mansundis område. En annan grupp kallas Bwende bwa Nsanga. Babwende säger sig ha kommit från Zaïreflodens södra strand, skriver Laman. De for över Zaïrefloden vid Manianga m fl platser. (1953, s. 34–35.)

Redan 1890 beskrev H. Ward babwende som en stam som bebodde norra stranden av Zaïrefloden och utbredde sig från Manianga upp emot Kwilu i norr och nära intill Stanley-Pool i öster. De utgjorde, säger han, en gren av bakongo och talade en avvikande dialekt, eller rättare de uttalade orden annorlunda än övriga folk i Nedre Zaïre. (1890, s. 49.)

En intressant karakteristik av babwende ger även Stanley i sin skildring *Genom de svartas verldsdel* (1878, II, s. 301–306).

3 Innebörden av orden Kongo och Zaïre

a Kongo

Mycket tidigt kom namnet Kongo att beteckna ett landområde som täcker nuvarande Nedre Zaïre med delar av Angola och gränsområdena till Kabinda och Folkrepubliken Kongo. Den del av Kongo som låg i Angola var känd under namnet *Kongo dia Ntotila,* d v s Ntotilas Kongo. Detta senare landområde brukar även kallas ''det gamla'' Konungariket Kongo, som Diego Cão fick stifta bekantskap med vid upptäckten av Zaïreflodens mynning år 1482 och som tidigare beskrivits i avhandlingen.

Ordet *kongos* härledning och ursprungliga betydelse är ännu oklar. Flera tolkningsförsök har gjorts, men intet har kunnat godtas som tillfredsställande lösning. I *Det Afrika vi såg* skriver Y. Ydreborg följande: ''Namnet Kongo har olika betydelser. Flera etnologer och språkforskare har försökt tolka dess innebörd. Någon menar att det betyder Pantrarnas land, en annan anser, att det härstammar från ett ord, som i skilda dialekter betyder jägare, kastkniv o s v.'' (1963, s. 21.) Förmodligen stöder han sig här på uppgifter från bl a Van de Veldes och på Baumanns och Westermanns tolkningar.

Söderberg tar upp Van de Veldes förklaring, enligt vilken ''Ko-ngo'' på de inföddas språk skulle betyda ''leopardernas land'', och konstaterar att denna tolkning är helt felaktig. J. Mertens, som funnit samma förklaring i en undersökningsrapport från Kinosso-chefferiet, bedömer denna etymologi som ''ren fantasi''. De infödda känner i själva verket inte till innebörden av ordet ifråga. (Söderberg, 1956*b*, s. 15.)

Baumann och Westermann gör gällande att Kongo sannolikt är ett gammalt namn på själva landet, emedan uttrycket Mani-Kongo betyder ''Kongos herre'' och förmodligen var beteckningen på de första kungarna i landet. De menar också att *kongo* betyder ''jägare'' ända från Loango och till Loanda. Nimi a Lukeni eller en av hans företrädare skulle då ha varit en av dessa legendariska stora jägar-hövdingar som grundade konungariken i hela den södra Kongozonen. (1962, s. 174.)

I sitt arbete *Dictionary and Grammar of the Congo Language* gör W.H. Bentley gällande att Kongo eller Ekongo betyder ''Kongolandet'' (1887*b*, s. 268, 304). Längre fram i ordboken konstaterar han att *nkongo* betyder ''jägare, stor jägare, en person som är skicklig i jakt''. Vidare

betyder *nkongo a mbwa* ''chefjägare, hundskötare''; *mbwa* är nämligen uttrycket för ''hund'' på kikongo. (Ibid., s. 384.) Bentley tar även upp *kongo* som en interjektion, ett respektfullt tillrop (ibid., s. 304). Det förefaller vara Bentleys tolkning av ordet *nkongo* som ligger till grund för Baumanns och Westermanns antaganden. Kvar står dock frågan: Vilket samband finns det mellan uttrycken *kongo* och *nkongo?*

Pastor Ntontolo B. tycks dela Baumanns och Westermanns uppfattning beträffande betydelsen av ordet *kongo*. Han menar t ex att det inte var kongoleserna som gav namnet Kongo åt den stora floden, utan de europeiska geografer som var samtida med den store upptäcktsresanden i denna del av Afrika, nämligen H.M. Stanley. *Kongo* kommer, menar Ntontolo, av ordet *nkongo,* som ordagrant betyder ''svärd'' eller ''jägare''. Uttrycket *mwene kongo* skulle då betyda ''jägarnas konung''. (1968, s. 5.)

Baumanns och Westermanns försök till tolkning av ordet *kongo* kritiseras av Laman, som fastslår att ordets betydelse är oviss. Han gör också gällande att det inte kan härledas från något känt ord, som t ex *nkongo*, ''jägare'', som man tidigare trott. Laman menar att ordet möjligen kan hänföras till *kongo* (i norr *kong, koo* eller *kooko*), vilket betyder ''kastkniv''. *Kongo* kan också betyda ''spjut'', och *makongo* är ibland beteckningen för de stenar etc med vilka man tidigare laddade sina bössor. Laman håller det inte för otroligt att Kongo var namnet på den man som uppfann vapnet eller måhända namnet på kastkniven, som senare kom att brukas bl a som mynt men som från början var ett tecken på ägarens värdighet. *Kongo* används även för att hänvisa till stammens store anfader Nakongo och var dessutom en beteckning för något stort och mäktigt. Laman påpekar att ordet användes på samma sätt som *nzambi,* t ex i svar på en överhövdings anrop eller i uttryck som *kongo* (nzambi) *nganga,* en mycket stor nganga; *kongo* (nzambi) *nzundu,* ett mycket stort städ. (1953, s. 10.)

I sin *Dictionnaire Kikongo-Français* tar Laman upp en hel rad betydelser av ordet *kongo*. En del av dessa sammanfaller med dem som anförts som Bentleys tolkningar. Laman nämner bl a följande:

kóngo, s. di-, något som är stort (*kongo diantu,* ett stort huvud)
Kóngo, s. di-, bynamn i Kongo; *bakongo,* folket i Kongo, kongoleser;
bisi Kongo, innevånare i Kongo;
Kóngo eller *Nakongo,* slags nkisi (falsk gud); stor nkisi;
kóngo, s. ma-, slags klätterbönor;
kóngo, s. ma-, slagg av järn;
Kóngo, kvinnonamn. (1936, s. 313.)

dikóngo, stor och rik hövding, som dött nyligen eller för länge sedan;
dikóngo, skytt;
Dikóngo, en nkisi;
Khónga basa, som förekommer i Mayombe och som Laman översätter med ''god jägare'' (ibid., s. 117, 312).

Beträffande ordet *nkóngo* har Laman i stort sett samma tolkning som Bentley, nämligen: stor jägare; säker skytt, en skicklig skytt; skicklighet (i synnerhet i att skjuta); en som dödar djur; klädsam blygsamhet; hederlighet; *nkóngo ambwa,* den som leder och följer villebrådets spår med sina hundar; *nkóngo ambuku,* palmskalbagge. Vidare kan *nkóngo* vara benämningen på en nkisi. (Ibid., s. 726.)

I likhet med Laman tar J.H. Weeks i sitt arbete *Congo Life and Folklore* upp ordet *kongo* som namn på en by eller stad. Han talar om *Kongo dia Ngunga* eller, som det uttalas av de infödda på San Salvador-dialekten, *Ekongo dia Ngunga* och betonar att det finns flera ''Kongo'', d v s flera byar med namnet Kongo, spridda över hela landet. Han nämner t ex Kongo dia Mpalabala, Kongo dia Lemba m fl. För att skilja San Salvador från andra städer med namnet Kongo betecknade de infödda den antingen under namnet Kongo dia Ntotila, d v s ''Kungens Kongo'' (*ntotila* är nämligen i första hand en kungatitel), eller Kongo dia Ngunga, d v s ''Klockans Kongo''. Den förra beteckningen hänför sig till staden som huvudstad för hela landet och kungens residensstad. Den senare beteckningen hör förmodligen samman med det förhållandet att de portugisiska katolikerna på 1500-talet byggde en katedral i huvudstaden och använde en stor klocka för att kalla folk till gudstjänsterna. Där fanns även ett kloster. En sådan klocka som katolikerna använde måste, menar Weeks, ha tett sig som ett under för de infödda, varför de också fann anledning att kalla huvudstaden ''Klockans stad''. (1911, s. 347.)

I boken *Några bilder från Svenska Missionsförbundets arbetsfält i Kongo* skriver Laman att det finns många byar med namnet Kongo. De skiljs åt genom sina tillnamn, som i regel är hövdingens egennamn, t ex Kongo dia Lemba, d v s Lembas Kongo. Såväl Kongostaten som Kongofloden hade fått sitt namn från detta bynamn, menar Laman. Ursprungligen var Kongo namnet på den stad i vilken Kongos kung bodde. Den hette då Kongo dia Ntotila, d v s Ntotilas Kongo. Ntotila var, som vi tidigare sett, härskarens titel. Platsen kallades senare San Salvador av katolikerna och är belägen i f d portugisiska Angola. (1907 *a,* s. 11.)

J. Van Wing skildrar Mpangustammens historia och uppdelning i olika klaner. Därvid nämner han bl a en del föremål som stammedlemmarna förde med sig på sina vandringar och bland vilka ordet *kongo* förekom-

mer i skilda sammanhang. Han nämner *mbele kongo,* den stora kastkniven; *lubongo lu kongo,* ett klädesskynke som var vävt av rafiapalmens fibrer; *mbasi kongo,* den stora mattan. Här tycks ordet *kongo* genomgående betyda ”stor”. (1959, s. 45.)

Ordet *kongo* kan även åsyfta ett instrument, ett slags trumma, vilket framgår av Söderbergs avhandling. Söderberg citerar Avelot och konstaterar att *kongo* enligt dennes beskrivning närmast skulle vara ett bågformat instrument utan resonansbotten. Han jämför det med zuluernas *goubo,* som är ett bågformat instrument med en avsågad kalebass som resonansbotten. (1959*b*, s. 44.)

Tolkningen av ordet *kongo* är således alltfort en öppen fråga.

b Zaïre

Vi har redan konstaterat att ordet *zaïre* är en förvrängning av kikongoordet *nzadi,* som betyder ”stor flod”; ”stor sjö”; ”utbrett vattendrag”. Zaïre är det nya namnet på f d Belgiska Kongo. Den republik som skapades 1960, när det koloniala väldet upphörde, kallades först République du Congo Léopoldville till skillnad från République du Congo Brazzaville, f d Franska Kongo. Sedan ändrades namnet till République Démocratique du Congo. Den 27 oktober 1971 meddelade den Demokratiska Republiken Kongos ambassad i Stockholm att republiken samma dag ändrat namn till République du Zaïre (brev från ambassaden den 27/10 1971). Nyheten kommenterades följande dag i Dagens Nyheter (28/10 1971). Tilläggas bör att även Kongofloden ändrat namn till *Zaïrefloden* och att den gamla myntenheten franc ändrats till *zaïre*.

4 Kulturinflytandet från intilliggande statsbildningar

Det är synnerligen svårt att mera bestämt fastställa vilken den äldsta urbefolkningen i Nedre Zaïre varit. Vad man däremot med bestämdhet vet är att den nuvarande befolkningen i området med största sannolikhet icke är den ursprungliga. Baumann och Westermann menar att det finns spår av förhistorisk befolkning inom området. De hänvisar till Menghin, som i Nedre Zaïre påträffat den s k Tumba-kulturen, en yngre gren av det arkeologiska skikt som han kallar ”la civilisation mésolitique à coup-de-poing”. Stenverktyg med klingor tycks saknas i denna kultur. Huvudparten av verktygen härrör från coup-de-poing-kulturen. Fyndplatsen för dessa föremål är framför allt Nedre Zaïre, men man påträffar dem även så långt bort som vid Kasaiflodens mynning och t o m ända vid Lomamis utflöde. Baumann och Westermann menar att det förefaller som om Zaïre varit en genomfartsled av första rang alltifrån förhistorisk tid. Menghin förbinder denna lägre paleolitiska kultur, såväl som alla andra besläktade typer från andra delar av världen, med en lägre etnologisk kultur till vad han kallar ”la couche de planteurs paléomatriarcaux”, de paleomatriarkala odlarna. Han ser således i Tumba-kulturen ett äldre västafrikanskt kulturskikt. (Baumann och Westermann, 1962, s. 171–172.)

Det är tydligt att man inom detta område kan spåra kulturinflytanden som följt folkens vandringar både från norr och sydost. Ch.G. Seligman är övertygad om att folken i Ekvatorialafrika har rönt påverkan från Egypten på ett så tidigt stadium som under 11:e och 12:e dynastiernas tid (Widman, 1967, s. 55). Men samtidigt gör han gällande att detta inte var de enda perioder då egyptiskt kulturinflytande påverkade Centralafrika. Under 3:e och 4:e dynastiernas tid använde egyptierna ofta stora rektangulära kistor, som målades för att föreställa hus. Seligman drar paralleller mellan detta och vad som förekommer bland befolkningen i Mayombe, där man lindar in liket efter en död hövding i lager av tyg och sedan placerar det i en enorm rektangulär träkista som föreställer den dödes hemgård. Seligman anför även andra exempel som skulle påvisa ett klart kulturinflytande från Egypten på ett jämförelsevis tidigt stadium. (1915, s. 13.)

Baumann och Westermann indelar Centralafrika i olika kulturområden eller kulturkretsar. En av dessa är den s k södra Kongokretsen, dit Nedre Zaïre räknas. Till södra Kongokretsen hänför Baumann och Wes-

termann nästan alla de sydliga stammar i Kongobäckenet som bildat stater eller som befunnit sig i intim förbindelse med sådana etablerade statsbildningar. De huvudsakliga etniska stödjepunkterna inom nämnda krets är Kongo-Vili, Luba, Lunda, Songo och Kwilu. (1962, s. 170.) Dessa forskare framhåller vidare att det är tydligt att 'les planteurs paléomatriarcaux'' utbredde sig mycket långt norrut (ända till Kamerun och Moyen Congo) och att de fördrivits söderut av en emigrationsvåg i nord-sydlig riktning av bantuiserade kongostammar från norr. Dessa kom från södra Sudan och representeras i dag framför allt av Ngala-Yanzi, Mongo-Kundu och Gombe. (Ibid., s. 172.) Men samtidigt understryks att de grundläggande elementen i denna kultur i dess helhet är identiska med sina motsvarigheter i Sambesikretsen. De rhodesiska elementen i södra Kongokretsens kultur anses också vara talrikare än de som kommer från den västafrikanska kulturkretsen. (Ibid., s. 171.)

Varje kulturinflytande sätter spår i samhällslivets organisationsformer, på det sociala planet, inom familjelivet och kanske inte minst på det religiösa livets område. Under mina år som missionär i Zaïre slog mig ofta likheterna mellan bantusamhällets ordningar och de ordningar som gällde för Israel i Gamla förbundets tid, en iakttagelse som jag inte är ensam om och som bl a illustreras av frågan om äganderätten till jorden. I Zaïre ägs jorden kollektivt och får aldrig avhändas släkten. Individen har endast nyttjanderätten, inte äganderätten. Samma var förhållandet i det gamla Israel, där eventuellt pantsatt jord under jubelåret skulle återgå till sin ursprunglige ägare (3 Mos. 25:10 ff). Syskonkärleken är ett annat exempel. I Zaïre är kärleken mellan bror och syster påfallande stor. Laman skriver: ''Inom äktenskapet kan man snart bli trött på varandra, men syskonen tröttna icke i ömsesidiga kärleksbevisningar. För sin syster kan en broder offra både tid, krafter och ägodelar, ja t.o.m. sitt liv. Krig ha många gånger uppstått därigenom, att en syster på något sätt misshandlats, vare sig det skett av mannen eller annan person.'' (1911, s. 24.) En direkt parallell finns i skildringen av Jakobs söners hämnd efter det att deras syster Diana skändats i Sikem (1 Mos. 34). Ännu ett exempel utgör leviratäktenskapet, som grundar sig på föreställningen att en person på något sätt lever vidare i sina barn. Att dö barnlös var tidigare i Zaïre ett av de hårdaste öden som kunde drabba en man. Han hade då ingen som vårdade sig om hans grav efter hans död, med alla de konsekvenser som detta medförde. Det var därför vanligt att en man äktade hustrun efter sin avlidne broder för att på så sätt skaffa honom avkomma. Exakt samma tanke ligger bakom förordningen om ''svägeräktenskapet'' i Gamla testamentet (5 Mos. 25:5 ff). Matriarkatet skulle

också kunna åberopas som exempel. I Zaïre räknas fortfarande barnen till moderns släkt och har arvsrätt på mödernet. I vissa fall fungerade kvinnan tidigare även som hövding. Något liknande förekommer även inom judendomen, där den kanoniska lagpraxisen på nytt fastställts, vilket innebär att den är jude vars mor är judinna. Är allt detta månne bara tillfälligheter eller är det kvardröjande reminiscenser från ett långt tillbaka i tiden liggande kulturinflytande som man ännu inte kunnat kartlägga? Frågan står öppen.

Det intressanta är att kongoleserna själva gör dessa jämförelser. Rektor Nkonkou Hilaire säger i en intervju i Svensk Veckotidning följande om förfädernas kunskap och föreställningar om Gud: "De uppvisar intressanta paralleller och likheter med de judiska, som dessa kommer till uttryck i Gamla Testamentet. Ja, kanske vi rentav har alldeles för lätt att förstå och identifiera oss med detta! Här spelar naturligtvis vårt livsmönster och vår stamsolidaritet en roll." (1978, nr 33, s. 3.)

5 Bakgrunden till den moderna zaïremissionen

Det första försöket att kristna Afrika skedde norrifrån via Nordafrika under det första kristna århundradet. Vid slutet av 100-talet fanns kristna kyrkor etablerade i Egypten, Nordafrika, Abessinien och Nubien. Men på 600–700-talen sopades i stort sett dessa kyrkor bort av islam, med undantag för den koptiska kyrkan i Egypten och den etiopiska kyrkobildningen i Abessinien. (Groves, 1948, I, s. vii–viii.) Hur var nu detta kyrkans nederlag möjligt? G. Parrinder nämner flera orsaker i sitt arbete *Religion i Afrika*. Det skedde dels genom den arabiska erövringen, dels på grund av att de nordafrikanska kyrkorna hade försvagats genom inbördes schismer. Vidare fanns en uppdämnd fientlighet mot Rom och det latinska språket, och när kyrkan inte var tillräckligt rotad blev den ett lätt byte för den framstormande islam, som dessutom inte ställde några absoluta krav, bortsett från det formella avståndstagandet från hedendomen. Den islamska erövringen skedde således dels med vapenmakt och dels genom fredlig infiltration. (1971, s. 113–114.)

Det andra försöket att kristna Afrika kom från Centrala Västafrika via konungariket Kongo, dit de första katolska missionärerna anlände år 1491. W.H. Bentley beskriver deras ankomst med följande ord:

> Den 29 mars 1491 landade en stor expedition dominikaner-missionärer, arbetare och jordbrukare tillsammans med beskickningen i en hamn på södra stranden av Kongofloden efter en god resa på hundra dagar. De mottogs i San Antonio (Songo), som hamnen sedan kallades. Den infödde distriktsguvernören döptes och en enkel kyrka som hade tre altaren 'till ära för den Heliga Treenigheten' uppfördes. (1900, I, s. 24–25.)

Men även detta missionsförsök rann ut i sanden efter ett par århundraden. Orsakerna till misslyckandet, menar G. Palmaer, berodde på ständiga inbördes fejder mellan stammarna, tillbakafall i hedendomen, oenighet mellan de olika katolska ordnarna i landet, de infödda prästernas okunnighet och ohederliga vandel, slavhandeln och folkets avsaknad av Guds Ord i skrift (1956, s. 14). O. Pettersson menar också att missionsföretagets misslyckande hängde samman "med att den kristna missionen intimt kom att bli sammankopplad med slavhandeln, i vilken kyrkans män tog aktiv del" (1966, s. 49).

Som tidpunkt för den moderna protestantiska zairemissionens början

kan sättas slutet av 1800-talet. Missionen i Nedre Zaïre är praktiskt taget årsbarn med den koloniala epoken. När den koloniala eran upphörde och Zaïre blev en självständig republik 1960, stod också de flesta protestantiska missionerna färdiga att lämna över ansvaret för församlingens administrativa del av Guds verk i Zaïre åt autonoma kyrkor, som växt upp som en frukt av missionernas gärning.

Ett namn som knappast tillräckligt beaktats i samband med den moderna missionens historia i Centralafrika är H.M. Stanley. Tyvärr har de negativa dragen hos honom och den kolonialepok som hans omskrivna resor inledde i Centralafrika helt skymt bort de positiva sidorna i hans person och gärning. Med sina resor genom de svartas världsdel visade han vägen till Centralafrika inte bara för västerländsk civilisation och kolonisation, utan hans reseskildringar och direkta uppmaningar till missionssällskapen i Europa kom missionsintresset för Centralafrika och dess folk att slå ut i full låga. Den 15 november 1875 publicerade Daily Telegraph följande rapport från Stanley, som då befann sig i Uganda på sin kända resa genom de svartas världsdel från Indiska Oceanen till Atlanten:

> Jag har i själva verket undergrävt Islam härstädes så mycket, att M'tesa beslutit att hädanefter, till dess han blir bättre underrättad, iakttaga såväl den kristna sabbaten som den muhammedanska, och de stora hövdingarna hava utan undantag instämt häri. Han har vidare till sin dagliga uppbyggelse låtit på en bräda uppskriva – M'tesa kan läsa arabiska – de tio budorden ävensom ''Fader vår'' och vår frälsares gyllene maning: ''Du skall älska din nästa såsom dig själv.'' Ack, om någon from, praktisk och klok missionär kunde komma hit! (Montefiore, 1890, s. 68.)

Inom några månader var ''Uganda-missionen'' grundad, och i juni 1876 var de första åtta missionärerna färdiga att från Zanzibar söka sig till Uganda och till ett nytt missionsuppdrag. Först i juli 1877 nådde de första missionärerna fram till Uganda. (Ekman, 1893, I, s. 306.)

Under sitt uppehåll vid Kung M'tesas hov i Uganda 1875 översatte Stanley tillsammans med en yngling från Zanzibar vid namn Dallington ''i sammandrag en protestantisk bibel på kiswahilispråket, omfattande alla märkligare händelser från världens skapelse till Kristi korsfästelse. Luce evangelium översattes helt och hållet.'' (Stanley, 1878, I, s. 253.)

G.W. Carpenter skildrar den moderna zaïremissionens begynnelse på följande sätt:

> Medan Stanley ännu var kvar i Afrika, hade Brittiska Baptist–Missionssällskapet (BMS) beordrat två av sina missionärer i Kamerun, Comber och Grenfell, att

besöka Kongo och lämna rapport. De anlände till Banana den 23 januari 1878 och tillbringade två veckor i trakten vid flodens nedre lopp. I juni kom de tillbaka, begav sig in i landet fram till San Salvador (huvudstaden i det gamla afrikanska kungariket) och återvände till Kamerun. Comber for sedan till England med förslag om upptagande av mission i Kongo. Stadigvarande missionsarbete påbörjades i juni 1879, då fem missionärer anlände till Kongo. Det var Thomas Comber och hans maka, W. Holman Bentley, H.E. Crudgington och John S. Hartland. Combers maka dog i augusti samma år.

Under tiden hade Henry Craven i den nyss grundade Livingstone Inlandmissionen (LIM) i augusti 1878 anlänt till Boma och fortsatte färden uppför floden i små båtar så långt han kunde komma. Med en dansk sjöman som tillfällig kamrat gick han i land där det nuvarande Matadi är beläget och grundade en missionsstation en dagsresa inåt landet vid Palabala. Craven var alltså den förste missionär, som började missionsarbete i det område som nu bär namnet Belgiska Kongo. (1953, s. 11.)

Tre år senare, d v s 1881, kom Svenska Missionsförbundets förste missionär till Zaïre. Det var C.J. Engvall.

I sin bok *Congo Past and Present* indelar A.R. Stonelake den moderna zaïremissionens historia i tre huvudperioder: 1878–1910, 1910–1918, 1919– (1937, s. 33–38). I dag skulle man kunna tala om sex huvudperioder: 1878–1910, 1910–1918, 1919–1939, 1939–1945, 1945–1960, 1960–.

6 Inflytandet från den tidigare missionen i konungariket Kongo

Det torde vara svårt, för att inte säga nära nog omöjligt att hundraprocentigt säkert kunna fastställa vad som var ursprungligt afrikanskt i befolkningens religionsutövning i Nedre Zaïre vid tiden för den moderna missionsepokens början i slutet av 1870-talet och vad som eventuellt var att betrakta som kvardröjande reminiscenser från den katolska missionen i det gamla konungariket Kongo på 1400–1600-talen. Man har ibland gjort gällande att alla spår av denna tidigare mission helt sopades igen. J.E. Lundahl citerar i *Vår yttre mission* pastor Zuchellis beskrivning från 1698 av tillståndet i Kongoområdet, alltså efter en tvåhundraårig missionsverksamhet: ”Här är varken kunskap eller samvete, varken Guds ord eller tro, varken stat eller familj, varken fruktan för Gud eller nit för själars frälsning. Det enda man kan säga om detta folk är, att de äro döpta hedningar och ingenting annat. Av kristendomen ha de endast namnet.” (1916, s. 7.) Lundahl konstaterar i fortsättningen att senare försök att återuppta verksamheten varit resultatlösa. Då Kapten Tuckey (av Lundahl felaktigt kallad Tucker) år 1816 av engelska regeringen sändes till Kongo för att göra undersökningar, fann han inga andra lämningar av kristendomen än några krucifix och reliker som folket använde som amuletter och fetischer. (Ibid.)

Det finns dock antydningar som delvis tycks jäva påståendena att alla spår av de tidigare missionsförsöken helt skulle ha utplånats. Att ensidigt förneka betydelsen av den tidiga katolska missionen i landet vore oriktigt. Van Wing m fl har påpekat just detta. Helt spårlöst gick den katolska verksamheten inte förbi. Baumann och Westermann menar att den förste baptistmissionären som kom till Kongoområdet inte fann något annat än hedendom. Kristendomen, som på 1500-talet funnit sitt bästa verksamhetscentrum i konungariket Kongo, var utplånad 1879. (1962, s. 175.) Bentley själv berättar om sitt möte med Kongo och med San Salvador 1879 och säger: ”Vi fann folket praktiskt taget oberört av utländskt inflytande” (1900, s. 8). Men inte heller dessa två senare påståenden håller streck, något som framgår av Bentleys fortsatta skildring av den forna huvudstaden i konungariket Kongo. Hela landet betraktades av de första protestantiska missionärerna som ”hednaland”, och konungen och folket syntes hänge sig åt fetischism och all den svarta

kontinentens vidskepelse och grymhet. Men en del av den forna katedralens ruiner fanns kvar, bl a högaltarets valv och en del av ett madonnatempel. ”Sorgliga kvarlevor av ett misslyckande”, blir Bentelys reflektion. I ett hus i konungens inhägnade område förvarades ett stort krucifix jämte små helgonfigurer, som då tjänade som kungens fetischer. Om man inte fick tillräckligt med regn förde man ut dem och bar dem runt staden, på samma sätt som man en gång i tiden gjorde med Erik den heliges relikskrin i Uppsala domkyrka. En del äldre personer i San Salvador kallade sig själva *minkwikizi,* ”troende”. Hos några av dem menade sig Bentley kunna spåra en svag gnista av ett ljus som bibringats dem för länge sedan. Vid begravning av en *munkwikizi* (sing. av minkwikizi) förekom alltid några särskilda ceremonier, korsmärken på svepningen, bestänkning med vatten, etc. Dessa ceremonier kunde endast en munkwikizi utföra. Minkwikizi var i själva verket en kast av ceremonimästare vid stora begravningar. Morbrodern till Nlemvo, Bentleys unge hjälpreda vid det litterära arbetet, ägde ett litet mässingskrucifix som kallades Christo, till vilket han dagligen bad om välsignelse över sig själv och folket. När han låg döende och var alltför svag för att kunna resa sig upp, hade han krucifixet instucket i väggen vid sidan om sin bädd så att han kunde se det. Längre fram, när Bentley och hans kolleger hade börjat kunna hålla möten, hände det vid ett par tillfällen att främlingar kom på besök till byn, där man höll gudstjänst, och dessa uppmanade folket att ta emot den nya undervisning som gavs. Ty deras gamla släktingar hade för länge sedan berättat för dem om en Frälsare som dött för oss människor, ”och nu kommer samma budskap till oss genom dessa män”.

Bentley berättar även om ett platt träkors, ”2 fot långt och 4 tum brett”, som var en vanlig fetisch som ansågs förläna jaktlycka. Det kallades *santu* (santa cruz ”heligt kors”), och närhelst ägaren till en santu dödade ett djur beströk han sin santu med djurets blod. En santu förlorade sin kraft om dess ägare gjorde sig skyldig till något omoraliskt. I sådant fall måste vederlag betalas och en ceremoni utföras, innan santuns kraft kunde återställas. Detta skedde genom en santu-doktor. Detta, menar Bentley, är en kvarleva från den katolska förkunnelsen i landet. Gamla krucifix fanns bland vissa hövdingars insignier. Ibland kunde man även stöta på en gammal portugisisk mässbok. Bentley sammanfattar: ”Detta är sålunda allt som är kvar efter fyra århundraden av romerskt missionsarbete! Hur skall man kunna stå till svars för ett sådant misslyckande?” (1900, s. 35–36.)

Även Baumann och Westermann nämner en lång rad företeelser som klassificeras som inflytelser från den tidigare katolska missionen i landet.

De talar om kors som förvandlats till magiska tecken eller förfäderssymboler, framställningar av mor och barn, halsband i form av radband, etc. En jaktfetisch i form av ett kors, som kallades *santu,* skulle ha nått ända fram till Luanda. Korset beströs med blod från ett fällt villebråd, och fetischen förlorade sin kraft om dess ägare gjorde sig skyldig till något omoraliskt. Här är det tydligt att det är Bentleys beskrivningar som går igen. Sättet att förvara kraftmättade ting i en öppning i de kultiska figurernas kroppar, som sedan övertäcktes med en glasbit, påminner om de reliker som placerades på de katolska bildstoderna på 1400–1500-talet. De s k spikfetischerna påminner enligt Baumann och Westermann om krucifixet. Talrika spår av kristendomen skulle även finnas kvar i myterna. Kristus och Maria har blivit hopblandade med den gamla himmelsguden och Bunzi, jordgudomligheten. (1962, s. 175–176.) Även om mycket av det som Baumann och Westermann nämner som rester från den tidigare katolska missionen kan diskuteras, torde det dock ligga åtskilligt i deras antaganden.

Van Wing gör gällande att Bambata fordomdags evangeliserades av kapuciner-missionärer. Det fanns, menar han, ett residens för dessa missionärer i Mbata, huvudstaden i området. Ett annat fanns i Matadi inom Nsundiområdet. Detta evangelisationsarbete skulle ha utförts åren 1649–1652 genom bl a fader Georges de Gheel, som dödades av befolkningen. Dessutom residerade en portugisisk präst eller en mulattpräst under några år i Mbata. Andra kapuciner-missionärer skulle mera tillfälligt ha genomkorsat detta landområde. Denna evangelisation, som endast varade ett tjugotal år, blev inte djupgående, men den var dock tillräcklig för att införa vissa kristna andaktsövningar och trosformler bland befolkningen. (1959, s. 76.) Axelson skildrar utförligt denna tidsperiod i sin avhandling (1970, s. 105–120).

G. Palmaer påpekar i ett tidigare anfört arbete att David Livingstone längre söderut i Angola fann bättre bevarade kvarlevor från den gamla missionen och att den framstående missionären och sedermera biskopen Augouard nära St Antoine påträffade en liten kyrka med helgonbilder och kors, vilka de infödda sökte hålla i stånd. Men även han måste erkänna att det fanns mycken vidskepelse i dyrkan av korset. (Palmaer, 1956, s. 15.) Den senare notisen syftar förmodligen på en uppgift i biskop Augouards brev, skrivet i Notre-Dame de Mboma den 5 juni 1881 och ställt till föräldrarna. Brevet publicerades sedan i *Semaine Religieuse* den 11 september 1881. Där skriver Augouard att Zaïre, underförstått Nedre Zaïre, evangeliserades av kapuciner-missionärer på 1600-talet och att det i San Salvador, det gamla konungariket Kongos huvudstad, fanns

en biskop som styrde över hundratusentals kristna. Krig och den fruktansvärda handeln med de svarta förstörde denna blomstrande kristenhet. Men trots att de infödda varit utan missionärer under mer än två sekler hade de dock bevarat vissa drag av kristna bruk, som t ex korstecknet. Augouard berättar vidare om ett besök han gjort hos "kung Koukoulou" i kustområdet. Mottagningen skedde i det fria, och kungen hade i sina händer ett krucifix med vilket han välsignade de församlade. Påföljande dag, som var söndag, förrättade Augouard mässan i en gammal kyrka som fordomdags var kapuciner-munkarnas residens. Kyrkan var nu knappt mer än ett ruckel men den hade bevarats av de infödda som ett religiöst minnesmärke. Där samlades man varje söndag vid ljudet av en stor klocka. Inte långt därifrån fanns en enorm kanon, ett krucifix, en staty av Sankt Antoine, landets skyddshelgon, och en av Maria med Jesusbarnet. Men det märkligaste föremålet var ett krucifix i massivt silver, vackert cicelerat och ca 50 cm högt. När folket gick in i kapellet lade de sig ner på marken och förblev liggande några ögonblick med armarna utsträckta som ett kors. Denna sed måste härstamma från de kapuciner-missionärer som evangeliserade trakten på 1600-talet och i början av 1800-talet. (Augouard, 1905, s. 6–10.)

P.A. Westlind skriver: "Under de folkvandringar, som ägt rum i Afrika, är det troligt, att kongonegrernas föreställningar blivit påverkade av andra folk. Det är även möjligt, att några, ehuru omklädda i deras egna tankar, äro minnen från katolikernas vistelse i San Salvador (Portugisiska Kongo) på 1500–1700-talet." (1911, s. 58.)

Ett förhållande, som alla som arbetat i Nedre Zaïre lagt märke till och som skulle kunna tänkas vara en reminiscens från den tidiga katolska missionen, är att folk som kommer från trakterna av San Salvador sjunger den s k diatoniska skalan på europeiskt sätt, under det att befolkningen i övrigt i Nedre Zaïre normalt sjunger fullt tonsteg mellan e och f och mellan h och c. Det måste dock erkännas att detta sångsätt kan ha vunnit insteg bland befolkningen även på ett senare stadium.

Kongolesernas fabler och folklore röjer i vissa fall lån från kristet tänkande. Vi får anledning att återkomma till detta längre fram.

Med det ovan sagda som bakgrund går vi så över till att behandla själva huvudämnet för avhandlingen, nämligen trosföreställningar bland befolkningen i Nedre Zaïre. De flesta av dessa trosföreställningar, sådana de framträdde vid den moderna protestantiska missionens början i slutet av 1800-talet, kan sammanfattas under tre huvudrubriker: 1 Nzambikulten, 2 Anfäderskulten och 3 Nkisikulten. Praktiskt taget alla mera betydande religiösa bruk och trosföreställningar kan i stort sett inordnas

under någon av dessa rubriker.

Även om avsikten inte är att söka leda i bevis att de tre stora troskomplexen har uppstått i här angiven ordning, finns det dock en viss logik i att behandla dem i denna följd. Eftersom Nzambi är alltings skapare och upphov – även anfädernas – måste han ju ha existerat före allt och alla. Och eftersom *minkisi* givits av Nzambi till hjälp åt människorna, måste de ju ha tillkommit efter anfäderna. Även myterna ger uttryck för detta, både skapelsemyterna och myterna om hur döden gjorde sitt inträde i världen. Det finns ingenting i myterna som ger vid handen att anfäderna skulle vara äldre än Nzambi. Människorna har kommit från Nzambi. I vissa fall sägs de ha stigit ner från himmelen. Livskraften kommer också från Nzambi och är starkare hos de stora hövdingarna, anfäderna. Nkisikulten är till sitt väsen en form av anfäderskult, eller kanske rättare en avvikelse från eller förgrovning av denna.

Sammanfattning

Kapitel I är ett inledande kapitel som vill ge en geografisk bestämning av Nedre Zaïre och klarlägga landområdets upptäcktshistoria, som går tillbaka till 1482, då Diego Cão upptäckte Zaïreflodens mynning.

Avsnittet behandlar vidare tre av de största etniska grupper som bebor Nedre Zaïre, nämligen bakongo, basundi och babwende.

Fram till 1971 kallades det landområde av vilket Nedre Zaïre utgör en del, Kongo. Landet var fram till 1960 belgisk koloni. Många försök har gjorts av etnografer och språkforskare att finna en acceptabel tolkning av namnet Kongo men utan tillfredsställande resultat. Tolkningen av ordet är därför alltfort en öppen fråga. ”Zaïre” däremot är lättare att härleda. Det är nämligen att betrakta som en missuppfattning och en förvrängning av ordet nzadi, som närmast betyder stor flod, stor sjö eller utbrett vattendrag.

Det torde kunna anses klart bevisat att Nedre Zaïre sedan långt tillbaka i tiden rönt avgörande kulturinflytanden från intilliggande statsbildningar. Samtidigt har man genom arkeologiska fynd kunnat fastställa spår av förhistorisk befolkning i Nedre Zaïre. Detta kulturskikt benämns efter en av de viktigaste fyndorterna Tumba-kulturen. En del forskare gör gällande att Zaïre varit en genomfartsled av första rang redan under förhistorisk tid.

Det är också ställt utom allt tvivel att den tidigare katolska missionen under 1400–1600-talet i gamla konungariket Kongo satte spår i folkets

såväl religiösa som kulturella liv. Det har oriktigt hävdats att alla spår av denna första mission i Centralafrika utplånades. Det fanns dock kvar reminiscenser som missionen på 1880-talet kunde anknyta till.

KAPITEL II

NZAMBIKULTEN

Vi har tidigare rent generellt konstaterat att befolkningen i det s k svarta Afrika till sin läggning är starkt religiös, även om de tidigare missionärerna och andra som gjorde resor i landområdet många gånger hade svårt att få grepp om deras religion. Även en så sansad och kunnig man som K.E. Laman kunde förledas till följande uttalande från 1907: ''Kongonegern är mycket mottaglig för religiösa känslor, men han saknar dock en verklig religion och gudsdyrkan'' (1907 *a*, s. 38). Men fyra år senare hade Laman upptäckt nya sidor i folkets trosföreställningar och kunde då konstatera: ''Kongonegern har ett mycket religiöst sinnelag. Han känner sig i allt beroende av sina gudar, varför deras tillbedjan och besvärjelser är en daglig gärning.'' (1911, s. 29.) Hans syn på kongolesernas religion klarnade ytterligare med åren.

Efr. Andersson gör följande påpekande: ''Kongonegern är på sitt sätt mycket religiös. Från vaggan till graven är hans liv omgärdat av religiösa riter och sedvänjor, som äro uttryck för hans fäders tro.'' (1941, s. 23.) Även A. Walder beskriver kongolesen som religiös. I allt känner han sig beroende av sina gudar, och därför tillber och besvärjer han dem dagligen, även om hans gudstjänst inte är grundad på kärlek och hängivenhet utan på fruktan. (1928, s. 78.)

Överallt möter man föreställningen om ett Högsta Väsen, en personlig Gud. H. Deschamps gör gällande att man hos alla afrikanska folk möter föreställningen om en högste Gud, vanligtvis betraktad som skapare av allt och alla. Däremot är hans roll i världshändelserna i övrigt mycket olika preciserade. (1954, s. 30.)

E. Dammann menar att den Store Guden eller det Högsta Väsendet intar en särställning bland gudomligheterna: 1 Han har format de levande varelserna, 2 han bor i himmelen, 3 han är oändligt avlägsen från oss, 4 han är god, 5 man ber sällan till honom, 6 han orsakar döden, 7 han ger inget straff för synd, 8 han ser och vet allt. (1964, s. 34.)

R.P. Bonnefond och J. Lombard skriver om balari att de tror på en god ande, nämligen *N'Zambi a M'Pungu*. Han är ett högt väsen men inte det högsta (''suprême'' i den mening vi lägger in i ordet). Han svävar över varje ting i likhet med de kristnas Gud, vars motsvarighet han är genom sina attribut makt och godhet. Men N'Zambi a M'Pungu vredgas inte. Han har ingen materiell avbildning och inga symboler. Det förefaller t o m som om folkets idé om honom inte framkallar någon särskild bild av honom. Hans ursprung är okänt. Han blandar sig aldrig med och har inga relationer till andra ''gudar''. Då han i huvudsak är ''god'' uppenbarar han sig själv genom alla de manifestationer som kan vara av värde för människan. Det är lönlöst att bedja om dessa manifestationer. Han ger

dem ändå. Varken i den allmänna eller den enskilda religionsutövningen befattar man sig egentligen med honom. Inga böner, inga tacksägelser, ingen erkänsla riktas till N'Zambi a M'Pungu. Han existerar, men han förekommer varken i deras religiösa eller magiska sammanhang. (1950, s. 142.)

Även pygméerna, förmodligen ättlingarna till Afrikas urbefolkning, som fanns i Afrika långt före bantufolken, uppvisar en tro på ett Högsta Väsen som förmodligen var deras ursprunglige högste Gud. Idowu citerar H.H. Farmer, som i sin tur delvis bygger på Pater Wilhelm Schmidt och bl a skriver följande: Det mest slående i slutledningen i Schmidts undersökningar är det faktum att det hos ett av människosläktets äldsta nu kända folkskikt, de afrikanska pygméerna, finns ett klart medvetande om och en tillbedjan av ett Högsta Väsen, inför vilket alla andra övernaturliga varelser är mycket underlägsna och beständigt underordnade. (Idowu, 1973, s. 91.) I sin utredning om fetischismen säger Idowu bl a att fetischerna är ''gjorda föremål'', till skillnad från det Gudomliga Varat, på vilket afrikanerna tror och vilket de ger sitt förtroende. Afrikanerna är inte så naiva att de inte skulle känna skillnad mellan ett ting som är tillverkat och en ödesbestämd andlig verklighet. (Ibid., s. 128.) Vidare säger han att det inte finns någon ort eller generation som inte vid någon tidpunkt i historien mottagit någon form av uppenbarelse. Att förneka detta är antingen att vara medvetet blind för eller ge prov på grov okunnighet om fakta. (Ibid., s. 140.) Gud är med andra ord en verklighet för afrikanerna (ibid., s. 149).

Biskop I.B. Bokeleale, ledaren för den förenade protestantiska kyrkan i Zaïre, har givit en livlig skildring av det första missionärsbesöket i hans egen hemby för åttio år sedan, som han senare hört berättas om.

Missionären började predika. Han hade kommit för att predika i Guds, himmelens och jordens Skapares, namn. Han förkunnade med väldig kraft: ''*Tro* på Gud, himmelens och jordens Skapare, på Gud Allsmäktig, som har skapat oss alla, er och mig, som har skapat floden, träden och djuren.'' Och han fortsatte med kraft och övertygelse: ''*Tro* på Gud.'' Byborna lyssnade, men visade inget intresse, vilket oroade missionären. Han trodde att folket inte förstod honom och att hans färdighet i vårt språk inte var tillräcklig. – Två dagar senare, vid ett möte, började han förklara samma saker på nytt. – Plötsligt avbröt byhövdingen honom: ''Vi skulle vilja ställa en fråga till dig: ''Varför skriker du så högt om att Gud finns och att han har skapat oss? Finns det någon här som inte känner till Gud?'' – Denna fråga blev en verklig uppenbarelse för missionären. – Nu följde en dialog: ''Hur är det, känner ni till Gud?'', frågade missionären. – ''Ja visst, vilken är den människa som inte känner Gud?'', svarade byborna. – När missionären blivit övertygad om att bybornas Gud, Nzakomba eller Njambe, verkligen var Gud–Skaparen, ändrade han sitt tillvägagångssätt. (1977, nr 3, s. 8.)

Från ett besök i byn Mungoma bland babongo, ett dvärgfolk i ekvatorialskogen, berättar Efr. Andersson om mötet med den äldste mannen i byalaget, en intelligent man som gav en god redogörelse för pygméernas tankar om livet efter detta och om deras tro på ett Högsta Väsen (1942, s. 54). Trots den låga tanke som J. Byström tycktes ha om ''kongolesernas religiösa begrepp'', förefaller de ändå ''hysa vissa, om än dunkla föreställningar om en personlig Gud, som står högre än andra'' (1916, s. 239).

Laman gör gällande att kongolesernas religiösa föreställningar är mer än animatism. Det är här fråga om *teism,* d v s en klar gudsföreställning, ja, *monoteism,* d v s engudsföreställning, och icke polyteism. Bland bantufolken finns ingen verklig polyteism. (1923, s. 13.) På den punkten har Laman säkerligen alldeles rätt, och här märker man en klar förskjutning och utveckling av Lamans syn på kongolesernas religion jämfört med vad han, som tidigare anförts, skrev 1907 och 1911. Även P.A. Westlind delar Lamans syn. Han skriver i en stor artikel beträffande kongolesernas gudsbegrepp: ''Ehuru kongonegern hemfallit åt den krassa avgudadyrkan, har han likväl sina föreställningar om en personlig Gud, som står högre än alla andra'' (1911, s. 60). Det är inte fråga ens om *monolatri* utan klar monoteism.

Beträffande engudsföreställningen bland det svarta Afrikas befolkning konstaterar Efr. Andersson att man bland bantustammarna över hela västra Centralafrika i olika fonetiska växlingar påträffar samma namn, Nzambi, för att beteckna det Högsta Väsendet, nämligen: ''Nziambi, Nzambe, Nzame, Nsambe, Njambe, Anyamie o s v (1936, s. 21). Och i ett annat sammanhang skriver han: ''Namnet Nzambi eller Nyambi är känt i norra Angola, hela västra delen av Kongo–Kinshasa, Kongo–Brazzaville, Gabon, Ekvatorialguinea och södra Kamerun'' (1969, s. 104). Bentley har liknande uppgifter i sin *Dictionary and Grammar of the Congo Language.* Han skriver: ''Gud (Duala) *Nyambi, Loba;* (Genga) *Anyambi*; (Mpongowe) *Anyambie*; (Loango) *Nyambi*; (Bundu) *Nzambi*; (Teke) *Nzām*; (Yansi) *Nzambi, Molongo*'' (1887*b*, s. 96).

David & Charles Livingstone framhåller i förra delen av *Nya missionsresor i Afrika* att det bland befolkningen i trakterna av Nyassasjön, som Livingstone upptäckte den 28 augusti 1859, fanns folk med tro på ett Högsta Väsen.

De tro på ett högsta väsen, kallat *Mpambè* eller även *Morungo,* samt på ett liv efter detta. ''Här leva vi blott några få dagar'', sade den gamle Chinsunse, ''men efter döden leva vi ännu en gång; var eller i vilken belägenhet, eller med vilket sällskap, det veta vi icke, ty de döda återvända aldrig för att säga detta. Stundom återkomma de döda och synas för oss i våra drömmar; men de tala aldrig, ej heller säga de vart de gått eller hur det går dem.'' (1867, s. 82.)

1 Namnet Nzambis ursprung och betydelse

I sitt arbete *Ahnen, Geister, Höchste Wesen* ger J.F. Thiel en översikt över de olika namn som används i ett antal afrikanska stammar för att beteckna det Högsta Väsendet. Av denna översikt framgår att ordet Nzambi med skilda variationer som beteckning för det Högsta Väsendet förekommer i samtliga de fjorton stammar som Thiel tar upp till behandling. Elva hade även namnet Mpungu i olika variationer som förstärkning av namnet Nzambi. (1977, s. 40–41.)

Bahelele talar om kongolesernas tro på Nzambi, som bl a kallades Nzambi Mpungu, Nzambi Mpungu Mayanama, Mpungu Tulendo och Mpungu Ngolo. De gamle berättade om Nzambis alla egenskaper. När de satt tillsammans och samspråkade och drack palmvin måste alla sitta helt tysta två eller tre minuter. En av dem skulle flytta på sig och säga: ''Nzambi går förbi'' (eller ''Nzambi gick förbi''), d v s när Nzambi som ande går förbi intill de församlade, måste alla vara alldeles stilla och tysta till dess att han har passerat. Sedan kunde de börja samtala igen. (1977, s. 76.) Vi har ett liknande talesätt, när det helt plötsligt blir alldeles tyst i ett sällskap: ''En ängel gick förbi.'' Bland Nzambis egenskaper nämner Bahelele hans makt, hans eviga natur, hans stundom förekommande vrede, hans förmåga att höra allt. Nzambi är också den som ger både liv och död. (Ibid., s. 77.)

Namnet Nzambis härkomst och ursprungliga betydelse är starkt omdiskuterade. Efr. Andersson menar att alltfort är den ursprungliga betydelsen av Nzambi–Nyami trots bantuisternas ansträngningar höljd i dunkel (1969, s. 106). Bentley, en av de tidigaste missionärerna i Nedre Zaïre och Angola, menar att roten till ordet *Nzambi* inte har blivit funnen i Kongo. I sin herero-ordbok har Kolbe föreslagit att ordet *ndyambi* i gudsnamnet *Karunga-ndyambi* skulle komma från hereros *yamba*, d v s att ge vid ett speciellt tillfälle. Han förbinder vidare *o ndyambi*, d v s belöning, med det kongolesiska ordet *nzambu*, d v s en avgift för att få passera en bro eller färdas med en färja. Dessa förslag kan knappast betecknas som tillfredsställande, menar Bentley. Vi får alltfort hoppas på ytterligare klarläggande. (1887*b*, s. 96.)

Buana menar i sin avhandling *La notion de Dieu chez les ancêtres bakongo* att uttrycket Nzambi är av stort intresse, eftersom det inte endast förekommer hos bakongo utan också bland de flesta bantufolken.

I Kamerun möter man namnet i formerna Anyambe, Zambe, Zama, Nyama och Nyambe; i Kongo, Zaïre och Angola finner man namnen Nzambe, Nziambi, Nzambi, Nzami, Ndziami och Ntsambi; i Gabon återfinner man Nyam, Nzam och Nzame; i Centralafrikanska Republiken möter man namnet Nzapa. (1961, s. 3.)

I ett av sina arbeten nämner Efr. Andersson att det Högsta Väsendet av kongostammarna och deras närmaste grannar kallas Nzambi. Namnet Nzambi är, säger han, utbrett över ett vidsträckt område i Västafrika. Och om ashantis *Nyame* stammar från samma ord, vilket Andersson håller för troligt, skulle namnet förekomma från Guldkusten i norr till Dama land i söder, där det förekommer under formen *Ndjambi,* och från Kongo i väster till Rotse i öster. (1958, s. 12.)

I ett duplicerat manus till en föreläsning om *Gudsbegreppet i västafrikansk folkreligion* påpekar Efr. Andersson att man även bland bakuta möter tron på en Högste Gud med namnet Nzambi, Nzyambi eller Nzami, ofta med tillnamnet Pungu. Hos bakuta i norra Gabon kallas han Zambé. Han är en himmelsgud. Andersson menar att ''vägande skäl synes [...] ge Laman rätt i hans tolkning av detta i Väst- och Centralafrika så dominerande gudsnamn. Han härleder ordet Nzambi från roten -nya, -nza, som enligt hans mening betyder 'själva ljusfenomenet, det frambrytande ljuset, skenet, dagern över himmelen'. Nzambi skulle då vara 'Ljusspridaren, Väsendet som sänder ut det frambrytande dagsljuset'.'' (1975, s. 1.) Andersson påpekar vidare att alla urtidsmyter framhåller att Nzambi ursprungligen var fri att från himlen röra sig överallt. ''Här är förvisso en himmelsgud, men han har i den avgörande epoken av urtiden bott bland människorna på jorden'', men därefter skilts från denna och tagit sin slutgiltiga boning i himlen. (Ibid.)

I en uppsats om översättningsproblem i Kongo gör missionär M. Lundström i motsats till Bentley gällande att det är försvarbart att säga att *Nzambi* är ett av de mera ursprungliga orden i kongospråket och att det existerade före det västerländska inflytandet i Centralafrika (1972, s. 67). Lundström stöder sig på Van Wing, som gör gällande att namnet förekom före de första missionärernas ankomst. Alla dokument från början av 1500-talet bestyrker detta, menar han. De infödda såväl som missionärerna använde ordet *Nzambi* för att beteckna de kristnas Gud. (Van Wing, 1959, s. 296.)

Efr. Andersson har en intressant diskussion med den engelske etnologen E. Torday rörande ordet Nzambis härkomst. Andersson frågar sig var uttrycket Nzambi för Gud först uppstått och konstaterar att Tordays hypotes i förstone kan synas vara den mest intressanta. Enligt Torday är

Nzambi ingen kongolesisk Gud. Han är tvärtom en främmande Gud som importerats till Kongo 1482–1494 av Diego Cãos emissarier. Genom missionärernas propaganda, menar Torday, utbredde sig sedan detta namn på Gud överallt i Västafrika. Men Andersson menar dock att Tordays hypotes, som vid första påseendet kan förefalla förförisk, lider av stora brister. Å ena sidan är hans förmodan att idén om en personlig skapare skulle vara främmande för de gamla bakongos uppfattning om universum inte alls bestyrkt av deras egna utsagor. Dessa visar tvärtom att alla afrikanska folk, även de mest lågtstående, har en idé om en högste Gud, skapare och herre över livet och döden, som vanligen förmodas bo i himmelen. Å andra sidan menar Torday att man inte finner namnet Nzambi hos de äldre författare som besökte Kongo (t ex Duarte Lopes 1578–1587). Namnet finner man för första gången hos engelsmannen Andrew Battelle (omkr. 1600). I sin beskrivning av bavilis religion omnämner denne en gud kallad *Sambe* och *Pongo,* vilken utan tvivel är identisk med Nzambi Mpungu. Ur detta argument ex silentio, menar Andersson, drar Torday den slutsatsen att Nzambi var okänd för bakongo-vili före denna tidpunkt. ”Detta”, sammanfattar Andersson, ”är måhända att sälja skinnet innan björnen är fälld.” (1969, s. 106–107.) Andersson citerar vidare Van Wing och framhåller att utbredningen av namnet Nzambi, Nyambi, Nyamé etc inte behöver bevisa att detta namn skulle vara importerat från Övre Guinea. Baumann har helt riktigt påvisat att en migration även från motsatt håll är möjlig. Andersson anser att man kan utgå från att ursprunget till ordet Nzambi kan vara att finna just där det mest allmänt förekommer, nämligen i Kongo eller eventuellt i Gabon–Kamerun. (Ibid., s. 107.)

Till sist låter vi Laman komma till tals beträffande ordet Nzambis härkomst och betydelse. Han skriver bl a följande:

> Nzambi är identiskt med Chambi, det namn som Kongos förfäder bevarade, när de lämnade sitt hemland Chari i södra Sudan. Samma namn har blivit bevarat hos en del andra folk som också vandrat söderut vid samma tidpunkt, t ex bateke (Nzaami) och baherero (Ndjambi). [...] Större än minkisi, simbi-andar, bandoki och alla andra är Nzambi, även kallad Nzambi Mpungu (den store Nzambi), Mpungu nene (den store Mpungu), Mayanama (han som tronar över, är högre än alla). (1962, s. 53.)

I ett tidigare arbete påpekar Laman att roten i *Nzambi* tycks beteckna själva ljusfenomenet, det frambrytande ljuset, dagern över himlen o s v. Han menar att samma rot förekommer även i *mu-nya, i-nya, mw-ini,* dagen, solljuset, solskenet. Laman kommer fram till att ordet *nzambi*

framför allt betyder ”Ljusspridaren, Väsendet som sänder ut det frambrytande dagsljuset, som tänder morgonrodnaden runt fästet, som spänner regnbågen till sin fulla rundel” o s v. (1923, s. 19.)

Efraim Andersson tycks ansluta sig till denna tolkning; i varje fall invänder han inte mot den. Han menar att så länge vi inte känner till den geografiska bestämningen för ordet *nzambi* kan ingen etymologi med säkerhet godtas. Han konstaterar dock att namnet Nzambi–Nyambi är förknippat med himlen och himmelsfenomenen i flera av de trakter där det är den dominerande beteckningen för Gud. Fordomdags betecknade Nzambi himlen, höjden. (Andersson, Efr., 1969, s. 106.)

Ett annat uttryck för Gud, som användes dels fristående och dels i förbindelse med Nzambi, är *Mpungu*. Bentley översätter *mpungu* med ”den högste”, ”den allenarådande”. Han konstaterar vidare att på den dialekt som talas vid Tanganyika omnämnes Gud som *Kebega ampungu*. Mpungu är troligen besläktat med *Muüngu, Mulungu, Moongo, Molongo* o a namn för Gud som brukas på Afrikas östkust. (1887*b*, s. 356.)

Laman skriver i *Sanningsstrålar* att nzambibegreppet förstärks med tillägget av flera attribut, t ex Mpungu, Nene, Mpungu nene, Nkulu, för att beteckna den störste, den högste och mäktigaste. Nene betyder stor; men Mpungu och även Nkulu, menar Laman, härledes från *mungu* och *kulu* eller *yulu,* som likaledes betecknar himlen och Gud bland skilda bantufolk:

> Redan på 900-talet och sedermera i orientalisk litteratur angives gudsnamnet hos bantufolken österut vara *Nkulu-ngulu* och även *Mukulu,* som förklaras såsom ”Den store Herren”. Det finns verkligen en stam *kul-*, varav *kula,* växa, bli stor, bli gammal, och *nkulu,* storhet härledes, men under min resa i Franska Kongos ekvatorialskog fann jag hos *bawambu,* att det ord, som hos bakongo betecknar himmel (*yulu, zulu*) där uttalades *kulu* eller *li-kulu* och betecknade såväl himmel som Gud. (1923, s. 16–17.)

Även Efr. Andersson tar upp uttrycket Mpungu och säger att till ordet Nzambi binamnet *Mpungu* av Mungu, d v s den store, i höjden boende, ofta lägges. Nzambi Mpungu är följaktligen ”den i höjden högste, störste, den över alla makter tronande härskaren”. (1936, s. 22.)

Buana Kibongi skriver i sin avhandling att Mpungu är ett attribut som man tillägger Nzambi och som även kan ersätta Nzambi. Mpungu kan vara egennamn på en flod, ett landområde, en by eller en person. Mpungu är också namnet på bakongos första nkisi, som bl a används för att bota uppsvällda kroppar. Buana hänvisar till Van Wings tolkning av ordet Mpungu. Men han tillägger att det inte rent generellt finns några relationer mellan namnet Nzambi och stam- eller nkisinamnet. Uttrycket

Mpungu innesluter idén om totaliteten, fullheten, oändligheten och storheten. Mycket ofta lägges till Mpungu ordet *tulendo*, d v s makt, allmakt. *Mpungu tulendo* skulle då översättas med den ''Allsmäktige''. Nzambi Mpungu kan således översättas med ''Gud, den av kraft fyllde'', ''den Högste Guden''. (1961, s. 46–47.)

Van Wing tycks ha en oklar och även avvikande uppfattning beträffande innebörden av namnet Mpungu. I sitt resonemang om ordet Nzambi säger han att ''hedningarna'' nu liksom på 1500-talet vanligen lägger epitetet Mpungu till vissa uttryck. I förening med verb som t ex sjunga, tala o s v, betyder mpungu enligt Van Wing ''*utmärkt*'', t ex utmärkt sångare, utmärkt talare o s v. Mpungu skulle också vara släktnamnet för en hel särskild nkisi-släkt, som har rollen av beskyddare och sägs vara utrustad med en anfädersande. Van Wing menar att ordet *mpongo* ursprungligen skulle ha haft samma innebörd som mpungu. Det betyder fetisch och används av fetischmannen när han vänder sig till fetischen. Ordet brukas även för att beteckna en bestämd fetisch. Van Wing sammanfattar: ''Trots bantuisternas ansträngningar är dock den ursprungliga betydelsen av de två orden *Nzambi* och *Mpungu* fortfarande höljda i dunkel.'' (1959, s. 296.)

2 Kongolesernas uppfattning om Nzambi

Vid studiet av trosuppfattningarna bland befolkningen i Nedre Zaïre är deras myter och ordspråk, deras rika folklore och moraliserande fabler av oskattbart värde. Överallt skönjer man en klar uppfattning om ett Högsta Väsen, Nzambi. Efr. Andersson konstaterar att en klar gudsbild finns även bland Afrikas urbefolkning. ”Gudstron förefinns i sin klaraste och högsta utgestaltning hos de lågtstående urinvånarna i Afrika: pygméer och buschmän.” (1936, s. 233.)

Men vem och hurudan är nu Nzambi i kongolesernas trosuppfattning vid tiden för den moderna missionens etablering i Nedre Zaïre? Är bilden av honom ursprunglig eller har den färgats av tidigare katolsk mission? Den frågan torde vara svår att helt entydigt besvara. Axelson menar att skaparguden Nzambi genom den tidiga katolska missionens påverkan ”upptagit drag av den kristna förkunnelsen i sådan utsträckning att det numera är ytterst svårt, ja, kanske omöjligt att avgöra vem Nzambi var innan den kristna påverkan satte in” (1971, s. 109–110). Denna anmärkning är säkerligen helt riktig.

En fråga som man kan ställa sig i detta sammanhang är hur det kom sig att folken i Centralafrika så villigt släppte till sitt gamla Högsta Väsen, Nzambi, som så relativt lätt kunde förvandlas till de kristnas Gud. Flera försök till förklaring av detta fenomen har gjorts. Man har ibland gjort gällande att Nzambi redan vid de vitas ankomst till Centralafrika inte längre skulle ha spelat någon egentlig roll i folkets liv. Anfäderskulten och i ännu högre grad nkisikulten hade trängt undan Nzambi ur folkets religiösa liv. Helt visst ligger det ett moment av sanning i den argumentationen. J.F. Thiel skriver om det religiösa livet hos mbiem-stammen, som bor mellan Zaïrefloden och Kwilufloden nordost om Kinshasa, att det Högsta Väsendet tycks ha haft ganska litet inflytande över mbiems moraliska liv. Guden är varken livets centrum eller slutmål. Hans gamla namn Ngwilmpwu är i dag nästan helt bortglömt och ersatt av det även tidigare kända namnet Nzambi. Det Högsta Väsendet, menar Thiel, är en *deus otiosus*. (1972, s. 69.) Men frågan är om detta är hela förklaringen till varför Nzambi så lätt kunde förvandlas till den kristne Guden. Teorin om Nzambi som en deus otiosus tillbakavisas i dag på flera håll. Efr. Andersson menar att t ex bakuta med skärpa tillbakavisar tanken ”att de arkaiska folkens skapare (eller frambringare enligt Söderblom) bara är en

deus otiosus, en sysslolös gud eller en pensionerad skapare för att tala med Tessman''. Andersson påvisar också att O. Stenström på basis av kongolesernas ordspråk belagt att det i samband med Nzambi-tron inte är fråga om någon vilande, sysslolös Nzambi, som det gamla kongofolket trodde på, utan om en Gud som var nära och som på ett aktivt sätt ingriper i folkets dagliga liv. (Andersson, Efr., 1975, s. 5.) Även E. Bolaji Idowu tar upp frågan om det Högsta Väsendet som en deus otiosus och menar att forskarna genom felaktiga slutledningar kommit fram till denna oriktiga bild av afrikanernas Gud (1973, s. 153). En mera rimlig förklaring till varför Centralafrikas Nzambi så lätt kunde förvandlas till de kristnas Gud kan mycket väl tänkas vara det förhållandet att kristendomens Gud hade så många gemensamma drag med deras Högsta Väsen, Nzambi, att övergången från den ene till den andre i sak inte spelade någon större roll.

a Nzambi är Skaparen av allt och alla

Det är en allmänt utbredd föreställning bland befolkningen i Nedre Zaïre att Nzambi är Skaparen. ''Himmelen och jorden äro skapade av 'Nzambi waunene' '', d v s den store Nzambi (Westlind, P.A., 1911, s. 59). ''Han [Nzambi] har skapat världen'' (Laman, 1923, s. 20). ''Nzambi–Mpungu anses ha skapat världen och människorna'' (Andersson, Efr., 1936, s. 22). Laman skriver:

> Om skapelsen finnas flera berättelser. Den äldsta och tillförlitligaste grundar sig på den allmänna uppfattningen, att det finns en människovärld i himmelen, ehuru den ej är av precis samma slag och släkte som vi, ty vi kunna ju icke se dessa varelser såsom andra människor. Om dem säger berättelsen, att de under torrtiden ej röra på sig, de dö, ligga i dvala. Den som tappar palmvin, hänger där i palmen. Den som kokar, håller sin matspade i handen o s v. De äro till sin skepnad såsom vi människor. De arbeta som vi, men de äro av ett annat släkte, dessa, som stannade kvar, än de, som kommit hit ned från himmelen, d v s våra förfäder. [...]
>
> Människans skapelse, eller rättare hennes ankomst hit till jorden tillgick så, att en ung man och kvinna kommo hit ned från himmelen på en spindeltråd (ntambu anzambi), en klätterslinga eller rent [av] föllo ned enligt de olika berättelserna. Varför de sägas ha kommit ned på en spindeltråd, beror det på, att folket sett, huru en spindel, som kallas nzambi, släpper ned sig på tråden. I berättelsen talas mest om mannen. Han kallas därför Kituka zulu (den från himlen komne). Han blev sedan Mukulu eller Nkulu, varifrån människosläktet härstammar. (1917, s. 290–291.)

Buana återger en myt som berättar om mänsklighetens ursprung och

dödens orsak. Från begynnelsen skapade Nzambi en man och en kvinna. Kvinnan kallades Den som bryter mot förbudet. Mannen kallades Ya Ndosimau. Genom denne förste man födde kvinnan ett barn. Nzambi gav dem då ett förbud. Om barnet skulle dö fick de inte begrava det utan måste placera det i ett hörn av hyddan och täcka över det med vedträn. Efter tre dagar skulle det då uppstå igen. Men människorna trodde inte på detta, och när barnet dog begrov föräldrarna det. Då kom Nzambi och sade till dem: ''Jag har ju sagt er att ni inte skulle begrava barnet. Men nu har ni begravt det. Och därför ska alla era efterkommande drabbas av sjukdom; de ska alla dö, därför att ni bröt mot mitt förbud.'' En annan myt berättar att Nzambi först skapade en kvinna som han tog till hustru. Kvinnan födde ett barn. Barnet dog och Nzambi sade då till kvinnan att stänga in barnet i huset. Därefter steg Nzambi upp till himmelen men lovade att återkomma. Kvinnan gick in i rummet och rörde vid det döda barnet och bröt därmed mot Nzambis förbud. På så sätt kom döden in i världen. (1961, s. 54–55.) Dessa båda myter har till uppgift att förklara både livets och dödens uppkomst i världen.

P.A. Westlind återger följande skildring:

> Nzambi, Gud, var före allt, och från honom leder människan sitt ursprung. Från sin boning i himmelen kom han klättrande på ett rep till jorden. Här skapade han en kvinna och ingick äktenskap med henne. De fingo snart ett gossebarn, som vårdades ömt. Gud återvände till himmelen men kom dock tillbaka för att se gossen och kvinnan. Gossen växte och frodades. (1911, s. 60.)

Överallt lever det Högsta Väsendet i kongolesernas föreställningsvärld som Skaparen och Uppehållaren, som den som leder allt. Han anses även vara god, barmhärtig och rättfärdig. Trots att han har folkets fulla förtroende vänder man sig dock inte till honom i den praktiska kulten. Man vänder sig i stället till andar och demoner, som likväl är av lägre rang än skaparguden. (Andersson, Efr., 1936, s. 44–45.)

Någon gång år 1939 berättade pastor Joseph Samba följande berättelse, som jag noterade. När Nzambi skapade människan, gjorde han henne i tvenne exemplar och befallde dem att gå till det stora vattnet och bada. Den ene av dem skyndade fort i väg och hoppade i vattnet utan att tveka. Han översköljdes av vattnet och blev stamfader till den vita rasen. Den andre var mera tveksam och ville känna med handflatorna och fotsulorna om vattnet var kallt, varpå han drog sig tillbaka. Han blev stamfader till den svarta rasen. Detta förklarar varför de svarta är vita i handflatorna och under fotsulorna.

A. Fu-Kiau kia Bunsiki-Mumanisa, en kongoles som forskat i Nedre

Zaïres befolknings myter och traditioner, har berättat, att den första mänskliga varelse som skapades av Nzambi kallades *Mahungu*. Detta namn härleds från verbet *wunga* eller *hunga*, menar Fu-Kiau, vilket betyder "blåsa som stormen". När vinden blir stilla kan den vara skapande, uppfriskande, fridfull och lugn; men när den blir våldsam kan den vara förödande. Mahungu var en varelse som inneslöt tvenne motsatta men kompletterande krafter: den som *skapar* och den som *föröder*. Enligt bakongos traditionella syn var den första människan varken man eller kvinna; hon bar inom sig tvenne naturer, en maskulin och en feminin, och representerade sålunda den fullständiga, kompletta människan. Mannen eller kvinnan isolerad är inte fullkomlig, ty han eller hon har då förlorat sitt tidigare *kimahungu*-tillstånd, det fullständiga tillståndet. Fu-Kiau gör också gällande att determinativet Mpungu, som tilläggs Nzambi, endast är en förvanskning av ordet Mahungu, som betyder "en varelse, som är fullständig i sig själv". För bakongo är Nzambi inte heller vare sig man eller kvinna utan fullständig i sig själv. (1969, s. 111–112.)

Även Masamba ma Mpolo har en skildring om en fallen Mahungu. Skapad av Nzambi Mpungu levde Mahungu i glädje och frid i den by där han hade blivit placerad. Mitt i byn fanns ett särskilt träd, som kallades *ba-dia-Nzambi*, d v s "Guds palm". En dag gjorde Mahungu en tur runt trädet för att finna ut vad det var som skilde detta träd från andra träd. Plötsligt såg han sig då delad i tvenne personer av skilda kön. Förskräckt över denna köns- och karaktärsskillnad beslöt *Lumbu* (mannen) och *Muzita* (kvinnan) att gå i motsatt riktning runt ba-dia-Nzambi för att på nytt bli den ursprunglige Mahungu. Men ack, från det ögonblicket förblev de man och kvinna. (1976, s. 26.) Men Masamba ma Mpolo är inte överens med Fu-Kiau om att Mahungu, den första människan, skulle vara androgyn. Han menar snarare att myten om Mahungu vill säga att den första människan saknade kön; hon var varken man eller kvinna. Mahungu liknade Nzambi, som också saknar kön. Masamba påpekar också att de statyetter som användes vid ceremonierna i samband med initieringarna till Lemba-sällskapet hade tvenne huvuden. Men det är ytterligt svårt, menar Masamba, att bevisa att dessa tvåhövdade statyetter skulle representera Mahungus ursprungliga tillstånd, d v s hans androgyna karaktär. I bakongos tradition är den första människan enligt Masamba skapad könlös; hon var sålunda en fullständig varelse. (Ibid., s. 24–25.)

Nu kan man fråga sig beträffande myten om Mahungu: Varifrån kommer *trädet* som Mahungu gick runt? Har inte skildringen en viss likhet med den om kunskapens träd i Edens lustgård i Bibelns syndafallsberät-

telse? Är den en reminiscens från den tidiga katolska missionen i landet eller rör det sig om ett ännu tidigare lån? Livsträd och världspelare förekommer ju även i andra religioner. Är den ett lån eller är berättelsen ursprunglig kongolesisk mytologi?

Van Wing skriver att otaliga gåtor bland bakongo uttrycker tanken att Nzambi är Skaparguden. Alla djur som inte brukas av människorna är ''Nzambis föremål''. Bara Nzambi vet varför de är skapade. Barnens första skrik och joller såväl som djurens läten är Nzambis hemligheter, *mfuna mi Nzambi*. Nzambi förstår dem, men vi människor förstår dem inte. (1959, s. 297.)

Efr. Andersson påpekar en intressant sak rörande kännedomen om Nzambi, Skaparguden. Han menar att folket i Nedre Zaïre vid missionärernas ankomst knappast dominerades av Nzambi-tron. Det är först i ett brev från Henning Skarp av den 4 februari 1889 som Nzambi omnämns som skapare och åskans Gud. Men detta får inte tas som belägg för att Nzambi förut varit okänd för missionärerna. Man kände till honom långt tidigare. Men det förefaller som om man tidigare inte kunnat använda sig av denna anknytningspunkt, som är så betydelsefull för kristen tro och förkunnelse, därför att Nzambi spelade en så ringa roll i folkets religiösa liv. (1941, s. 24.)

Ur det ovannämnda brevet från Henning Skarp hämtar vi följande:

> För några dagar sedan var Mavüsi och jag till en by, där vi icke förut varit och talat Guds ord. Vi träffade där mycket folk, och jag frågade dem, om de kände namnet på honom, som skapat himmel, jord, människor och djur, och vilken låter mat växa oss till föda. Men de svarade: Huru skulle vi kunna veta det, då *ingen* sagt oss det. Men de pekade mot himmelen och sade: Det är han, som säger: Bom, bom, bom. De menade åskan. De kände dock namnet Nzambi, vilket betyder Gud. Men det är med dem, som det var med våra hedniska förfäder, de fruktade att nämna hans namn. De lyssna med bävan på tordönets stämma och mena, att det är Guds röst. (1889, s. 44.)

Van Wing har en intressant skildring som ger vid handen att kongofolket föreställer sig Nzambi, Skaparguden, i ständig verksamhet vid varje ny människovarelses tillblivelse. Han återger en kongolesisk sagesman och skriver att alla människor härstammar från det första människoparet genom fortplantning. Men Nzambi ingriper vid formandet av varje individ. Det är Nzambi som formar fostrets kropp i moderns sköte och som skapar blodet i vilket själen bor. När barnet skall födas går den s k materiella själen in genom dess öron. Då först lever det. ''Om inte Nzambi hade täckt över oss med blad (vår hud), så skulle vi aldrig ha fötts.'' [. . .] ''Om barnet föds deformerat, så är det därför att Nzambi

givit oss orsak till skratt." Den materiella själen är "ett Nzambis ting". (1959, s. 298–299.) Denna skildring styrker vad som tidigare sagts att Nzambi ingalunda är en deus otiosus.

Det är dock inte överallt i Nedre Zaïre som Nzambi betraktas som Skaparguden. Detta nämner Efr. Andersson i ett av sina arbeten. I Mayombe och även på vissa håll kring Svenska Missionsförbundets verksamhetsområden vid Kibunzi och Kingoyi, som tillhör Maniangaterritoriet, tillskriver man skapelsen någon av de mäktiga *minkisi,* Bunzi eller Funza. (1936, s. 23.) Längre fram i samma arbete skriver Andersson: "I vissa trakter är det, som vi sett *Funza,* den mäktigaste av alla nkisigudarna, som tros ha skapat människorna. Han är dock ej alltings ursprung. Själv kom han ned från himmelen. Av myterna om honom framgår klart, att han likväl är helt och hållet underordnad Nzambi." (Ibid., s. 201.)

Kongoleserna fäster stor vikt vid tvillingfödslar. Bahelele berättar att om någon hade fött tvillingar och den ene av dem dog, begravdes liket vid en korsväg eller ett vägskäl, *mpambu anzila.* När en kvinna hade fött tvillingar kallades de Nsimba och Nzuzi. Alla tvillingmödrar och deras män fröjdades storligen över att de hade fått två barn samtidigt. Detta föranledde fest och dans, då man även sjöng: Yoyo nsimba zeto! Yoyo nsimba zeto! (Detta är våra tvillingar! Detta är våra tvillingar!) Slutligen placerade familjens vänner ut *lulembe,* d v s palmgrenar fästade vid husets ingång för att onda andar inte skulle kunna gå in och skada barnen. (1977, s. 60; se även Laman, 1936, s. 428.)

Efr. Andersson skriver följande om dvärgfolket i ekvatorialskogen: "Liksom andra stammar i denna del av Afrika ha ej heller babongo någon aversion mot tvillingar. Man finner det lyckligt, att Nzambi gett en tvenne barn i stället för ett. Inga religiösa riter företages vid tvillingars födelse, så som det t.ex. sker hos bakuta." (1942, s. 126.)

I en artikel i Svensk Veckotidning indelar f. missionsföreståndaren i EEC i Kongo, Kimpolo Jaspard, kongokvinnorna i tre kategorier: de som föder ett barn åt gången, de som föder tvillingar och de som föder trillingar.

Till den andra kategorin av mödrar räknar han sådana som ibland föder ett barn och ibland tvillingar. Flera av dessa föder tvillingar upprepade gånger, vilket storligen förvånar dagens kongoleser. På deras förfäders tid var tvillingfödslar sällsynta händelser. Kimpolo frågar sig om inte de ökade tvillingfödslarna är Guds väg att drastiskt öka Kongos alltför glesa befolkning.

Den tredje gruppen av mödrar utgörs av dem som under de senare åren

börjat föda trillingar. Detta är ännu ett bevis för att kärlekens Gud, Gud den högste, genom sina gärningar vill göra det lättare för människorna att förstå honom. (1964, s. 6.)

Bland babwende vid Kingoyi var det *Funza* som skapade fostret i moderns liv. Alla som var vanskapta eller perversa och även tvillingar ansågs vara skapade av Funza. (Andersson, Efr., 1958, s. 12.) Han uppfattas dock inte som någon gud. Laman menar att Funza hos babwende var den störste och mäktigaste bland minkisi, inte minst därför att han kunde skapa tvillingar (1962, s. 69). Men Funza är svår att få grepp om. I ett arbete från 1920 säger Laman att Nzambi som världsskapare ofta fördunklas av tron på vissa större minkisi, som sägs ha skapat allt. Bland dessa mäktiga är Funza den störste. Han är nämligen den nkisi som skapar fostret i moderlivet och har därför ansetts som den synlige skaparen bland minkisi. (1920, s. 10.) Men Nzambi är dock störst och står även över Funza (ibid., s. 15). I en del fall tror man ändå att Nzambi och Funza är samma väsen (ibid., s. 14). Ibland sägs Funza ha kommit ned från himmelen och ha sin boning i vattnet (ibid., s. 10). Andra åter menar att han inte kommit från Nzambi utan att han har färjats över på ett vedstycke från Kitege och Yama, länder och orter som man numera inte kan identifiera (ibid., s. 15).

Laman menar att Funza är Bunzis rival och att han på sina håll har lyckats förskaffa sig äran av att vara världens skapare. Han är känd över hela Zaïre, men på många håll har han redan förlorat sin skaparvärdighet, framför allt där kunskapen om Nzambi som skapare trängt in. Nzambi är den högste och störste och förmer än både Funza och Bunzi. Han är känd såsom Nzambi Mpungu även där Funza var ansedd som skapare, ty skapelseakten tillskrivs som vi sett inte alltid det Högsta Väsendet. Det låg nära till hands för folket att någon av de större minkisi, som de ju hade för ögonen, tillskrevs förmågan att skapa och dana. Funza har, som vi tidigare sett, enligt en del kommit till jorden från himmelen, och hans första boning var då vattnet. ''Då han steg upp på stranden, började han skapa djur, fåglar, fiskar och allt, därefter människorna.'' (Laman, 1917, s. 276–277.) Vidare skriver Laman: ''Funzas bostad var under vattenytan. [...] Funza är ensam under vattnet, han är där endast för att giva akt på människorna, som äro på jorden.'' (Ibid., s. 278.) I sin stora monografi har Laman ytterligare en utförlig skildring av Funza och dennes funktioner (1962, s. 112–113).

Efr. Andersson gör gällande att Funza hos bakongo var en nkisi som ansågs ha skapat människorna. Ursprungligen var han en kulturhero. (1975, s. 4.)

Hos mbiem-stammen öster om Kinshasa mellan floderna Kwango och Kwilu räknar man Nziam eller Nziampwu, som är en motsvarighet till Nzambi eller Nzambi Mpungu i Nedre Zaïre, såsom Skaparguden (Thiel, 1972, s. 44). Men samtidigt talar man även om *lubui*, som är underordnad Nziam och som i motsats till denne har sitt hemvist i skogen; Nziam eller Nziampwu bor i himmelen. En del menar att det är lubui som skapar de onormala människorna. Han blir syndabocken för allt ont i naturen, och de onormala skapelserna betraktas av mbiem som farliga varelser. I modern tid har därför lubui blivit synonym för Satan. (Ibid., s. 72–75.) Här kan man kanske tänka sig en idéförskjutning i likhet med den som förefaller ha skett med Nkadi ampemba i Nedre Zaïre.

b Nzambi är Uppehållaren av skapelsen

Att Skaparguden också är Uppehållaren av sin skapelse är en fundamental sanning i afrikansk religion över huvud taget. Idowu menar att den sammanhållande faktorn i afrikansk religion är just tron på den levande Guden, och utan den skulle allt falla i spillror. Det är alltså genom honom som allt består. (1973, s. 104.)

Om denna sida av Nzambis väsen skriver Efr. Andersson att han är Uppehållaren av allt skapat. Som sådan är han, även om inte alltid allsmäktig, så dock mäktigare än alla andra väsen och nkisigudarna tillsammans. Nzambi har makt både att göra människor sjuka och att ta deras liv. (1941, s. 26.)

Nzambis roll såsom uppehållare av sin skapelse förefaller på sina håll vara mindre framträdande än skaparrollen. Ibland har det även gjorts gällande att Nzambi inte alls bryr sig om sin skapelse. Han är primus motor, det är allt. Det finns dock all anledning att betvivla detta, vilket inte minst kommer till uttryck i yngre afrikanska forskares uppfattningar om Nzambi. Idowu t ex gör gällande att Gud är den absolute övervakaren över hela universum. Hans absoluta kontroll över universum och över alla varelser bygger, enligt afrikanskt tänkande, på detta grundläggande faktum att allt existerar endast i samband med honom. Vilka krafter och auktoriteter som än må finnas så existerar de endast i samband med Gud, eftersom de har utgått från honom och eftersom han tillåter detta. (1973, s. 155–156.)

c Nzambi är Lagstiftaren och rättens vårdare

Ingen överträder ostraffat de lagar som givits av Nzambi. Van Wing skriver att Nzambi är lagstiftare och att han bestraffar överträdelserna av sina lagar. Enligt kongoleserna komma alla de lagar som de gamle lämnat efter sig, från Nzambi. De lagar som Nzambi har lärt ut är sanktionerade av honom, och överträdelse av dem innebär en "synd mot Nzambi" och drar med sig "Nzambis bestraffning". (1959, s. 302.)

Det är en hel rad bl a religiösa, etiska och samhällsnyttiga värden som Nzambi, Lagstiftaren, slår vakt om.

1. Man får inte bryta *en högtidlig ed.* Van Wing talar om förbudet mot att bryta en sådan ed: "Jag säger 'högtidlig ed', ty alla eder är inte lika heliga." För att en ed skall vara högtidlig krävs förutom själva formeln även att man använder vissa riter i samband med den. (1959, s. 302.)

2. Man får inte begå *mened* eller använda sig av någon form av *omoralisk edgång.* "Ingen fetisch skulle förlåta en mened eller lösa från en omoralisk ed" (ibid., s. 303).

3. Man får inte *brista i vördnad för sina föräldrar,* underförstått *för de gamla.* Ett smädande av föräldrarna ställer den skyldige under Nzambis dom. Van Wing gör gällande att en stor lag från Nzambi ålägger respekt för föräldrarna. Om en ung man skulle brista i hänsyn för sina föräldrar, vilket f ö är något sällsynt, finge han snart känna av sin förolämpning. Om han i ett anfall av vrede skulle skymfa föräldrarna kan dessa förbanna honom. Fadern säger då: "Jag, din far, betygar vid Nzambi Mpungu, som har gjort dig och dina naglar och fingrar, att du skall gå vilse, du skall dö." Och modern ropar: "Ah, dö då! Må man sönderkrossa dig så som man stöter sönder maniok; må man skjuta bly i ditt huvud och må man skära dig i bitar!" (Ibid., s. 303.) Den skyldige kan dock bli löst från den förbannelse han ådragit sig. Han kan be sin far om förlåtelse; om denne då låter sig bevekas tar han bort det stora straffet. Sonen hälsar respektfullt genom att klappa i händerna. "Nzambis hämnd förföljer honom inte längre." (Ibid., s. 304.)

4. Man skall *hjälpa sin nästa* och *försvara rättfärdigheten* i det man *beivrar orättfärdigheten.* Detta är Nzambis vilja. (Ibid.) I sin bok *African Myths and Tales* har Susan Feldmann två små skildringar som belyser detta. Den ena lyder ungefär så här: Några kvinnor var sysselsatta med att plantera på ett fält där det fanns sparsamt med vatten. De hade själva burit det med sig från byn. En gammal gumma med ett barn på ryggen gick förbi där de arbetade. Hon bad kvinnorna om en kopp vatten till sitt barn, men de nekade. Den stackars kvinnan fortsatte sin väg och fick då

se en man i en palm och bad honom om litet palmvin för sitt törstande barn. Mannen hade intet emot att villfara hennes önskan, och enär hon inte hade någon kopp att dricka ur slog han sönder en liten kalebass, så att barnet skulle kunna dricka. Kvinnan tackade och bad att han skulle komma tillbaka till samma plats påföljande dag, vilket han gjorde. Till sin häpnad fann han då att slätten med de obarmhärtiga kvinnornas fält hade förvandlats till en fiskrik sjö. Detta var hans belöning för sin barmhärtighet. Som straff fick kvinnorna dels sina fält förstörda och dels blev det tabu för dem att förtära fisk som fångats i sjön. (1970, s. 49–50.)

Den andra berättelsen lyder på följande sätt: En gammal kvinna kom efter flera dagars vandringar äntligen till en by. Men eftersom hon hade fruktansvärda sår över hela kroppen och särskilt på fötterna, vägrade man henne härbärge i sina hus i byn. Först när hon kom till det sista huset i byn blev hon vänligt omhändertagen, härbärgerad och vårdad. När hon var fullt återställd igen och beredd att fortsätta sin färd uppmanade hon sitt värdfolk att ta alla sina tillhörigheter med sig och tillsammans med henne lämna byn, ”då den förvisso var förbannad av Nzambi”. De gjorde så, och om natten föll ett våldsamt regn som dränkte byn och alla dess invånare omkom. I dalen där byn en gång legat finns nu en sjö, och när folk passerar förbi den och ser husresterna som sticker upp ur vattnet, så är detta en påminnelse för dem om att ”Nzambi vill att de ska ta vård om den sjuke och inte grymt visa bort honom från sin dörr”. (Ibid., s. 50.)

5. Man får inte bryta mot *moralens lagar*. Beträffande omoralen skriver Van Wing att det framför allt är två former av omoral som drar över sig Nzambis särskilda straff. Blodskam drar plötsligt dödande sjukdomar, torka, hungersnöd och sterilitet bland kvinnorna över hela klanen. Förr brändes de skyldiga levande så snart brottet uppdagades. Otukten bestraffas av Nzambi med en helt speciell sjukdom som kallas *kesa*. Den angriper såväl de skyldiga som deras barn. Sjukdomen förorsakar kräkningar, svullnader och gör att kroppskrafterna avtar. Mot denna sjukdom finns bara ett botemedel, nämligen offentlig bekännelse av brottet. (1959, s. 304–305.) Van Wing säger vidare att Nzambi bestraffar överträdelser av hans lagar. Men bakongo säger aldrig att han belönar sina trogna anhängare. (Ibid., s. 305.)

Även Efr. Andersson bestyrker Nzambis funktion som moralens väktare. De avlidna fäderna övervakar också sin stams eller klans moral, men det är framför allt Högguden, Nzambi, som vakar över att moralens lagar efterlevs. Man får inte stjäla, inte döda, inte begå äktenskapsbrott. Detta är något som inpräntas från barndomen. Allt detta upprepas på nytt

för de unga i samband med de vanliga pubertetsriterna. För att Nzambi skall kunna övervaka moralens efterlevnad fordras att han ser människornas handlingar. Och här kommer då Nzambis allvetenhet, om ock i viss mån begränsad, in i bilden. När någon orättvist döms i ett mål, utbrister han: ”Jag har förlorat rättegången och jag skall betala böterna, men Nzambi ser er.” (1975, s. 6.) ”Att Nzambi-Luba är moralens väktare”, menar Andersson, ”visas inte minst i det förhållandet att det ytterst är människans moraliska status som avgör om hon efter döden ska bli mottagen i Nzambis by i himlen eller dömas att irra omkring som mukuyu eller mumbiti”. (ibid., s. 7).

6. Nzambi är *rättens vårdare*. Vid edgång tar man ofta Nzambi till vittne. ”Han uppmanas att hämnas med menedaren. Må Nzambi ’äta mig, d.v.s. straffa mig med döden, om jag talar osanning’, heter det t.ex. i ett dylikt edsformulär.” (Andersson, Efr., 1941, s. 26.) Även Laman säger att man vid edgång tar Nzambi som vittne och att man begär av honom att fördärva den som begår mened (1920, s. 9). O. Pettersson har tagit upp detta citat i sin bok *Afrikas religioner,* där han bl a framställer Nzambi som rättens vårdare och tillägger att Nzambi straffar den som trotsar hans föreskrifter (1966, s. 85). Laman skriver i sin monografi att de gamle föreställde sig hungersnöd såsom ett straff sänt av Nzambi (1962, s. 56).

På denna punkt tycks dock Philippart ha kommit fram till en helt annan uppfattning beträffande kongolesernas syn på Nzambi. Han menar att det torde vara svårt att finna den tanken styrkt bland de gamla som håller fast vid den traditionella religionen att Gud på ett eller annat sätt skulle straffa det onda. Särskilt frapperande är frånvaron av tron på en Gud som på andra sidan graven väger människornas gärningar och återgäldar var och en efter förtjänst. (1947, s. 17–18.) Frågan är huruvida Philipparts iakttagelse är riktig på denna punkt. Vi kommer tillbaka till detta längre fram.

d Nzambi är trolldomens upphov

P.A. Westlind berättar följande om kongolesernas syn på Nzambi och trolldomen. ”Gud [d v s Nzambi] är trolldomens fader. Det var han, som sände de första trollkarlarna till jorden, ty eljest skulle människorna aldrig ha lärt sig trolldom.” (1911, s. 62.) Det förefaller som om Westlind med uttrycket ”trolldom” och ”trollkarlar” skulle avse samma sak som Laman, när denne talar om ”nkisi” och ”banganga”. Laman skriver

nämligen: ''Han [d v s Nzambi] befattar sig icke i regel med människorna, ty han har givit medicinpåsar och nkisi-gudar till deras hjälp mot sjukdomar m.m.'' (1923, s. 20).

e Nzambis förhållande till människorna

Här tycks vittnesbörden varken vara enstämmiga eller entydiga. Laman säger: ''Han befattar sig icke i regel med människorna'' (ibid.). I sin monografi konstaterar Laman att Nzambi på jorden är representerad av fadern och modern, som således har en särskild auktoritet över sina barn. Föräldrarnas uppgift är att undervisa barnen i att ära sina föräldrar som sig bör. (1962, s. 58.)

f Nzambi har äganderätten till skapelsen

Van Wing citerar: ''Jorden tillhör Nzambi.'' Han fortsätter och anför en s k *kimpa,* d v s rytmisk sång, som på ett livfullt sätt ger uttryck för Nzambis suveräna välde: ''Den gamle mannen tar vad han kan på jorden; den unge handlar på samma sätt. Men över allting härskar Nzambi-Mpungu. Men om vi vanliga människor fiskar bara en gång så får vi svälta, och om vi tappar vin bara från en palm så får vi törsta. (Våra behov är omättliga och ständigt återkommande.) Vi har till vår räddning anfädernas andar som äter tillsammans med oss. Men den som äter oss, nämligen döden, kommer ingalunda för att äta tillsammans med människan. Den irrar omkring i de djupa dalarna, i de avlägsna områdena för att söka upp människan.'' (1959, s. 300.)

Men även om skapelsen tillhör Nzambi, så tycks han ändå inte ha oinskränkt befogenhet över det som människan själv frambringar. Susan Feldmann har en skildring från bakongo som ger ett exempel på detta. Nzambi Mpungu skapade världen och människorna i den. Men han gjorde ingen trumma, så att människorna kunde få dansa. Men Nchonzo nkila, en liten fågel med lång stjärt som bodde i en by intill Nzambis stad, tillverkade en trumma. Anmärkningsvärt är att Nzambi i denna skildring betraktas som ett feminint väsen som hela tiden benämnes ''hon''. Även-så bör anmärkas att Nchonzo också kan vara namnet på en trumma med handtag, som då för tanken till fågelns långa stjärt. När Nzambi hörde trumman gå och folket dansa i Nchonzo nkilas by skickade hon antilopen dit för att hämta trumman. Men Nchonzo nkila nekade henne den. Då

stal antilopen trumman men ertappades och dödades av Nchonzo nkilas folk. Samma öde drabbade hyenan och buffeln, som båda i tur och ordning sänts av Nzambi för att hämta trumman. Slutligen lyckades myran hämta trumman och osedd släpa den till Nzambis by, där man genast började spela på den och dansa. När Nchonzo nkila upptäckte att han blivit bestulen på trumman, instämde han Nzambi inför Neamlau, som skulle döma mellan dem. Neamlau och hans rådgivare dömde Nzambi skyldig med följande ord: ''Ni har bett mig döma i denna sak, och mitt rådslut är detta. Det är sant att Nzambi är moder till oss alla, men Nchonzo nkila hade verkligen gjort trumman. När Nzambi hade skapat oss lämnade hon oss fria att leva vårt liv efter eget val, men hon gav oss ingen trumma vid vår födelse. Trummorna gör vi själva och de är därför våra på samma sätt som det kan sägas att vi tillhör Nzambi. Om hon hade gjort trummor och sänt dem in i världen med oss, så skulle trummorna ha varit hennes. Men hon gjorde inte så. Därför gjorde hon fel i att ta trumman från Nchonzo nkila.''

Nzambi betalade Nchonzo nkila för trumman och var botad från sitt misstag. Sedan gav hon och Nchonzo nkila gåvor till Neamlau och gick var och en till sitt. (1970, s. 51–54.)"

g Nzambis boning

En utbredd föreställning bland kongoleserna tycks alltid ha varit att Nzambi har sin boning i himmelen. P.A. Westlind skriver: ''Himmelen är den store Gudens (d v s Nzambis) hem'' (1911, s. 59). ''Allmänt tros att han vistas i himmelen'' (ibid., s. 61). Även Laman bekräftar denna kongolesernas föreställning om att Nzambi bor i himmelen (1923, s. 20). I ett av sina tidigare arbeten skriver Laman: ''Nzambis vistelseort känna de icke till, men de ha tänkt på och utpekat himmelen'' (1917, s. 275). J.E. Lundahl menar att ehuru Nzambi har förmågan att vara överallt, så saknar han dock inte en bestämd boning. En del tror att han bor på jorden fast dold för människorna. Den allmänna tron är dock att han bor i himmelen i en praktfull borg, omgiven av grönskande träd. (1916, s. 17–18.)

Kongoleserna har sina funderingar om hurudan himmelen, ''den store Gudens hem'', är beskaffad. P.A. Westlind, som Lundahl förmodligen bygger på, menar att kongoleserna tror att Nzambi bor i en praktfull borg omgiven av grönskande träd i himmelen. Innanför dessa träd finns en gård som alltid måste vara rensopad. Ingen människa får komma in i

Nzambis borg. Den är tillgänglig endast för dem som han har skapat för att vara hans särskilda tjänare. (1911, s. 61.) Westlind skriver vidare: ”Där finns boningar, som bebos av honom och hans tjänare. Men det stundar en dag, då de pelare, som uppbära himmelen, skola svikta. Himlavalvet skall då störta samman över jorden. Därvid skola människorna förvandlas till grodor och ödlor.” (Ibid., s. 59.) Man tror också på vad man kallar *bisi zulu,* d v s himlainvånare. Efr. Andersson talar om kongolesernas skapelsemyter och citerar bl a Lamans skildring enligt vilken det även i himmelen finns en människovärld, som dock är av en annan art än den jordiska. Man tror att dessa ”bisi zulu” dör under torrtiden och sedan återuppstår under regntiden. Från denna himmelska människovärld leder, menar man, den jordiska människan sitt ursprung. (1936, s. 22.) Beträffande dessa ”bisi zulu” skriver Laman: ”De [d v s kongoleserna] veta, att Nzambi ej är ensam, var han nu än är. De veta ock, att han ej är där de döda är. De veta, att det finnes folk i himmelen.” (1917, s. 275.) Vi har tidigare citerat Laman, där han givit utförliga skildringar beträffande skapelsen och de skapade varelserna. Han skildrar också i olika sammanhang förhållandet mellan människorna och t ex bisi zulu. Dessa bisi zulu, himlainvånarna, vördas inte av folket på jorden och man söker ingen kontakt med dem, ”ty de ha ej gjort dem något ont”. Däremot fruktar människorna på jorden demonerna. Bisi zulu kanske ”äro näst Nzambi, eftersom de kunna gömma sig för oss på jorden. De äro för mer än nkisi i kraft, ty nkisi eller medicinmännen kunna ej döda dessa väsen. De som äro mäktigast i kindoki (svartkonst) fara upp i luften. Andra uttalanden finnas om dessa himmelska väsen.” (Ibid., s. 290–291.) Men inte ens himmelen är en fast boning. Vi har nyss citerat ett ställe hos P.A. Westlind, där han återger kongolesernas tro på en världsalltets undergång, då även himlavalvet skall störta samman (1911, s. 59). Det finns också andra tankar bland kongoleserna om var Nzambi bor. ”Några tro, att hon bor på jorden ehuru undangömd för människorna” (ibid., s. 60).

h Nzambi är dödens tillskyndare

Buana menar att Nzambi dömer både spädbarn, mera mogna barn, unga män och vuxna till döden. Gamlingarnas död tillskriver bakongo ett verk av Nzambi. (1961, s. 58–59.) Makanzu Mavumilusa säger att folk tror att alla som dör i Zaïre förs till Mputu, där de säljs genom kindoki. De tror att när en svart människa dör, så förvandlas hon till en *mundele,* d v s

hon blir en vit människa. Och när en vit dör förvandlas han till en svart människa. Döden är som att byta kroppens hud, på samma sätt som när ormen byter skinn. (1971, s. 14.)

John S. Mbiti gör gällande att de traditionella myterna över i stort sett hela Afrika försäkrar att människan ursprungligen var avsedd att ärva odödlighet. Döden kom först senare, orsakad av bl a människans olydnad eller ett sändebuds misslyckande att till människorna framföra budskapet om odödlighet. Men trots att döden betraktades som en onaturlig bedragare, så drog den dock inte helt i väg med odödligheten. Men den fysiska döden betraktas likväl som både oundviklig och onaturlig. (1969, s. 162.)

Att det är Nzambi som åsamkat människorna döden tycks dock vara en rätt allmän uppfattning bland kongoleserna. En av Nzambis viktigaste funktioner är, menar Efr. Andersson, att vara Herre över liv och död. ”Det är Nzambi, som skapat människorna och alltså skänkt dem livet. Men det är också från honom som döden kommit.” (1975, s. 6.)

Van Wing ställer frågan: Vad blir det, enligt kongolesernas sätt att se, av människans kropp, hennes andliga och materiella själ efter hennes död? Hur förklarar bakongo den tragiska metamorfos som döden innebär? Man har tre förklaringar. Antingen kommer döden genom Nzambi, genom en olyckshändelse eller helt enkelt genom ålderdom och krafternas avtagande. (1959, s. 288.) Van Wing citerar ett mycket vanligt och samtidigt talande ordspråk: ”Man kan inte sätta pris på döden; om Nzambi vill det, så tar han oss.” När man har uttömt minkisis alla resurser för att rädda en sjuk, säger föräldrarna: ”Kanhända har han förolämpat Nzambi, vi har bara att invänta vad han skall säga.” När Nzambi tar bort livet, så tar han bara tillbaka det som tillhör honom. En mor som vill att hennes barn skall väl vårda hennes höns kan t ex säga: ”Skydda dem väl, ty endera dagen återtar Nzambi mig, jag är hans tillhörighet; du förblir då ensam med mina höns.” Och i begravningssångerna upprepar man beständigt: ”Han har rest, det är Nzambis sak.” (Ibid., s. 299.) Van Wing anför också ett annat talande kongolesiskt uttryck: ”Nzambi har skapat det första människoparet. [...] Det är därför alla era efterkommande är underkastade sjukdom och död.” (Ibid., s. 298.) Slutligen konstaterar Van Wing att människornas behov är något ständigt återkommande på denna jord. Över henne bor Nzambi, den osynlige och suveräne Herren, den oåtkomlige; och han har placerat människan här nere. Dag och natt för han bort någon av hennes släkt genom döden, som lurar överallt och obevekligt tar ung såväl som gammal. Undan denne suveräne Nzambi finns ingen tillflykt. Man kan inte ta

något från honom, vare sig genom makt eller list. (Ibid., s. 301.)

I den tidigare citerade uppsatsen från 1911 om kongofolkets religiösa begrepp skriver P.A. Westlind att kongoleserna tror att Nzambi förtrollar dem, vilket gör honom fruktad. Då någon dött säger man att Nzambi förtrollat honom. " När en trollkarl genom sina signerier förtrollat en människa, så att hon insjuknat, kunna prästerna genom sina gudars hjälp ertappa den skyldige, som då genom giftgivning undanröjes, varefter prästen kan bota sjukdomen. Men när Gud förtrollar någon eller dömer någon, äro alla ingripanden såväl av gudar som av människor fruktlösa. Personen måste dö." (1911, s. 62.) När det här och annorstädes talas om "gudar" eller "avgudar" är det uppenbart att det inte är fråga om gudar i egentlig bemärkelse utan om *nkisi,* vilket är något helt annat än det vi vanligen lägger in i ordet "avgudar".

Laman säger att Nzambi anses vara den ingripande vid ett dödsfall som inte kan förklaras av medicinmannen d v s som man inte kan finna ut någon orsak till. "Inför honom måste man resignera och underkasta sig. Han kan ej betvingas, hans vilja är absolut." (1923, s. 21.) I sin stora monografi skriver Laman att eftersom folket misslyckats med att förstå vad som orsakar sjukdom och död, så har man i första hand anklagat bandoki, minkisi och de avlidnas andar. Men eftersom Nzambi är överordnad alla dessa makter och handhar den slutliga makten, så har han ansetts "äta" den mänskliga rasen. Följaktligen säger man: "Det är sant, Nzambi äter oss, men bandoki gör detsamma." (1962, s. 54.) Vidare framhåller Laman att just därför att Nzambi lät döden komma över människosläktet och också därför att han gav människorna minkisi mot sjukdomar och annat ont, så har folkets förhållande till honom aldrig karakteriserats av förtroende eller förtrolighet (ibid., s. 57).

Även Efr. Andersson framhåller att "när fetischmannen ej kan finna upphovsmannen till ett dödsfall, säges det, att Nzambi 'ätit' den avlidne. Då hjälper inga mänskliga åtgärder. Ej heller fetischerna förmå då hjälpa." (1941, s. 26.) Ännu tydligare uttalar Andersson kongolesernas uppfattning om Nzambi såsom dödens tillskyndare i arbetet *Religion och magi hos Afrikas naturfolk,* där han konstaterar: "Från Nzambi eller Funza antas ock döden ha kommit i världen" (1936, s. 23). Därmed snuddar Andersson också vid den andra tänkbara lösningen på frågan om dödens tillskyndare. En del kongoleser menar nämligen att döden kommit in i världen genom Funza. "Liksom Funza på en del håll kommit att betraktas som skapare, så har han ock satts i förbindelse med dödens ursprung" (ibid., s. 24). Andersson bygger här på Laman som skriver att Funza har kommit från himmelen och nedstigit till jorden. Hans första

bostad skulle ha varit vattnet. När han sedan steg upp på stranden började han skapa djur, fåglar, fiskar och allt annat. Så skapade han människorna och sade till mannen och kvinnan: ''Då I föden barn, täcken över dem en månad med löv. Lyften ej av löven (för att se efter), ty då skolen I dö och ätas av en person, som kallas Nzambi, vilken är kvar i himmelen.'' (Laman, 1917, s. 276–277.)

Men människorna lydde inte Funzas befallning, och därför blev Funzas dom denna: ''Då du lyft på löven, varmed barnet var täckt, ehuru man nekat dig det, så skolen I härefter föda barn, som ha lyten. Döden skall icke heller herren Kimeni-nsi (den faste, orubblige Nzambi) taga bort för eder olydnads skull.'' (Ibid., s. 277.) *Kimeni-nsi* är ett ord som ger uttryck för Nzambis orubbliga väsen. Det är bildat av verbet *mena*, som betyder att vara fast, orubblig som klippan, alltid förblivande, och substantivet *nsi* (av yi-zi-klassen), som betyder land. Buana tar upp uttrycket i sin avhandling och hänför ordet *kimeni* till samma ordfamilj som *mumeni*, vilket bl a används om ett träd vars motståndskraft är påfallande. Bakom uttrycket kimeni-nsi ligger tanken på jordens orörlighet och fasthet, och sådan är då även Nzambi. (Buana, 1961, s. 45.)

1 Sättet på vilket budet om döden meddelades människan

Kongoleserna har flera myter om sättet på vilket döden kom in i världen. ''Genom en försumlig budbärares glömska eller senfärdighet kom döden in i världen'' (Andersson, Efr., 1941, s. 25). Vi har tidigare nämnt H. Abrahamssons bok *The Origin of Death,* som är en studie i afrikanska myter om hur döden kom in i människovärlden. Han har i sin bok 17 kartor över Afrika, som anger var de olika dödsmyterna förekommer. Där kan man även se vilka av myterna som är företrädda i Nedre Zaire. Kameleonten och ödlan förekommer ofta som de försumliga budbärarna, ävenså grodan och paddan. Olydnad mot Nzambis påbud är ofta orsaken till dödens inträde i världen. Därigenom förlorade människan förmågan att återuppstå. Föryngringsprocessen avbröts och döden blev ett faktum.

Efr. Andersson har funnit att även hos bakuta långt uppe i ekvatorialskogen är den vanligaste myten om dödens ursprung den som lägger huvudansvaret för olyckan på en försumlig budbärare som så till den grad förvanskade Nzambis budskap att människan, åt vilken Nzambi velat skänka odödlighet, i stället blir dömd att dö utan hopp om uppståndelse. Genom budbärarens förfalskning av budskapet och människans ''urdumhet'' att endast vilja tro den först komne budbäraren, kom döden in i världen. (1975, s. 6.)

En av de mera kända myterna är den om kameleonten och vävarfågeln. Den har jag själv hört berättas under mina år i Zaïre. Den lyder i korthet som följer: Nzambi hade beslutat att människorna skulle ärva odödlighet. Han sände åstad kameleonten för att framföra budskapet till människorna. Men kameleonten är ett senfärdigt djur som tog lång tid på sig. Under tiden ändrade Nzambi sitt beslut; människorna skulle inte ärva odödlighet; de skulle dö. Så sände han åstad vävarfågeln med det nya budskapet. Just som kameleonten hade nått fram till människorna och höll på att stamma fram de första orden: ''Nzambi har beslutat - -'', så kom vävarfågeln farande och högg in med sitt budskap: ''Ni ska dö! Ni ska dö!'' Och så var döden ett faktum. Efter detta betraktas kameleonten av folket med både fruktan och avsky.

2 Dödens orsak

Hos kongoleserna framställs nästan alltid döden som en följd av *människans olydnad mot Nzambi*. Bl a ''genom en olydnad från människans sida'', framhåller Efr. Andersson, kom döden över människorna (1941, s. 25). P.A. Westlind har en skildring av olydnadens tragiska följder för människans vidkommande. Av denna framgår att Nzambi, Gud, är till före allt annat. Människan leder sitt ursprung från honom. Från sin boning i himmelen klättrade han ned till jorden på ett rep. Han skapade en kvinna och ingick äktenskap med henne. De fick ett gossebarn som de vårdade ömt. Nzambi återvände till himmelen men kom tillbaka för att se till barnet och kvinnan. Gossen växte, men en dag blev han sjuk och dog. Moderns sorg var stor, och när Nzambi i sin himmel hörde sin hustru gråta steg han genast ned och fann gossen vara död. Han lade gossen i en svepning av bast- och papyrusmattor och stängde in honom i husets inre rum. Sedan förbjöd han kvinnan att öppna dörren till likrummet och vidröra gossen. Om hon så gjorde, så skulle han aldrig få liv igen. Sedan återvände han till himmelen för att hämta medicin att återuppväcka gossen med. Men kvinnan kunde inte motstå frestelsen att se gossen. Hon gick in i rummet och tog av honom svepningen och märkte då att han andades och att han höll på att byta hud. Men när han fick se sin mor dog han igen. När Gud i sin himmel såg kvinnan göra vad han förbjudit henne att göra, steg han genast ner och sade till henne: ''Varför lydde du mig icke? Om du icke gått in i huset och vidrört gossen, hade han nu varit vid liv. Då skulle även de barn, som du i fortsättningen kommer att föda, blivit skonade från döden. Men emedan du gjorde detta, skola de alla dö.'' På detta sätt kom alltså döden in i världen. (1911, s. 60.)

Efr. Andersson återger denna skildring i sitt arbete *Religion och magi hos Afrikas naturfolk* (1936, s. 23–24).

Van Wing har en något annorlunda version av i stort sett samma myt. Nzambi har skapat det första människoparet. Legenden säger att man och kvinna skapades i begynnelsen. Kvinnan kallades "Den som bryter förbudet". Mannen kallades Ya Ndosimau (detta namn varierar dock allt efter byarna). Genom denne förste man födde så kvinnan ett barn till världen. Nzambi gav föräldrarna ett förbud: "Om barnet dör, så begrav det inte; placera det i ett hörn av huset och täck över det med ved. Efter tre dagar skall det uppstå igen." Men människorna trodde inte vad Nzambi sagt, utan när barnet dog begrov föräldrarna det. Då kom Nzambi och sade till dem: "Jag har ju sagt: Begrav inte barnet; men ni har begravt det. Därför skall alla era efterkommande vara underkastade sjukdom och de skall dö p g a mitt förbud, som ni överträdde." Om människorna inte hade begravt detta sitt barn, så skulle sakerna ha utvecklats helt annorlunda; de skulle då bara ha dött som månen, och när de var döda skulle de ha uppstått på nytt. (1959, s. 298.)

Även Lamans skildring av samma händelse avviker något från den som Westlind och Andersson ger. Laman menar att en del kongoleser tror att mannen och kvinnan skapades i skyn och att de sedan sänkte sig ner till jorden via en tråd, som spunnits av nzambi-spindeln. På jorden födde de ett barn som snart dog. Nzambi tillsade dem då att lägga barnet i en kista och förbjöd dem allvarligt att se på barnet. Kvinnan öppnade likväl kistan och såg att barnet hade börjat byta skinn. Strax därefter dog barnet och Nzambi steg ner för att tillrättavisa kvinnan. Han sade: "Nu skall ni dö för alltid. Om kvinnan inte hade tittat på barnet, så skulle detta inte ha blivit er lott. Men ni skulle ha bytt skinn liksom ormen." (1962, s. 57.) I ett annat arbete ger Laman en något annorlunda version av händelsen, där Funza och inte Nzambi är den agerande. Sedan djuren, fåglarna, fiskarna och människorna hade skapats av Funza återvände denne till vattnet. Men mannen byggde ett hus av palmgrenar och bodde där med sin hustru. De fick ett gossebarn och täckte över det med gröna löv. Vid slutet av månaden sade mannen till sin hustru: "Jag skall ge mig ut på resa, men du, som stannar kvar, skall se till, att du ej avtäcker vårt barn före månadens slut. Vår herre Funza har ju sagt, att en person, som är Nzambi, har makt att taga en annans själ (andedräkt)." (1917, s. 277.) Men kvinnan svarade med en knyck på nacken. – Sedan mannen hade rest lyfte kvinnan på de gröna löven, som täckte gossen. Då mannen återkom och skulle se sitt barn, var det dött. Han ropade då: "O, mitt barn, mitt barn!" och han grät bitterligen. – Då Funza fick se detta

bannade han kvinnan. ”Då du lyft på löven, varmed edert barn var täckt, ehuru man nekat dig det, så skolen I härefter föda barn, som ha lyten. Döden skall icke heller herren Kimeni-nsi (den faste, orubblige Nzambi) taga bort för eder olydnads skull.” (Ibid.)

i Nzambis egenskaper

Kongoleserna tillmäter Nzambi många skiftande egenskaper. Endast några av dem – de mest markanta – må här redovisas.

1 Nzambi är före allt annat

”Nzambi, Gud, var före allt” (Westlind, P.A., 1911, s. 60). Detta är en helt logisk tanke. Han har skapat världen och människorna och följaktligen måste han ha existerat före *bakulu*, d v s anfäderna. Även *minkisi* är skapade av Nzambi till hjälp åt människorna; alltså fanns han till även före minkisi. Buana har tagit upp några basundi-baladi-uttryck, som utgör definitioner av Nzambis väsen och egenskaper. Där finns bl a uttrycket *Nzambi Nkuluntu*. Nkuluntu betyder den äldste. Uttrycket Nzambi Nkuluntu innebär då att Nzambi är den förste, d v s före allt annat. (1961, s. 48.)

2 Nzambi är allsmäktig

P.A. Westlind skriver: ”Hans makt är oinskränkt, varför hans gärningar ock äro mycket stora. Ingen människa kan inverka på hans vilja och handlingar.” (1911, s. 61.) Han är till sitt väsen ”större och mäktigare än det vanliga” (Andersson, Efr., 1936, s. 22). Andersson menar att när Nzambi ingriper, då hjälper inga mänskliga åtgärder. Inte ens nkisi-gudarna förmår då något. Därför säger också medicinmannen till nkisi-gudarna, då en sjuk ska botas med deras hjälp: ”Skall du (nkisi-gud) bota någon, bota då med Nzambi, ty skulle jag (medicinmannen) väl kunna bota dig?” – ”Om Nzambi ej bistår nkisiguden, så kan den ej bota”, heter det också. Nzambi kan därför inte betvingas. ”Inför hans rådslut måste det svaga människobarnet resignera och underkasta sig.” (Ibid., s. 24–25.) Nzambis vilja är absolut (Laman, 1923, s. 21). ”Han anses för den mäktigaste av alla väsen. Han råder över liv och död, fattigdom och rikedom, lycka och olycka.” (Laman, 1907*a*, s. 43.) ”Nzambi är störst” (Laman, 1917, s. 281). Laman skriver bl a att Nzambi regerar suveränt,

och när någons önskningar är gäckade säger man: ''Nzambi styr det. Han tillåter mig inte att få det.'' (1962, s. 55.) ''Större än minkisi, simbi-andar, bandoki och alla andra är Nzambi, även kallad Nzambi Mpungu (den store Nzambi), Mpungu nene (den store Mpungu), Mayanama (han som tronar där ovan, är överordnad alla)'' (ibid., s. 53).

Ofta fogar man till gudsnamnet förstärkningen *tulendo*. Singularformen är *lulendo* och betyder styrka, makt eller kraft. Ordet kommer av verbet *lenda* som betyder kunna. Uttrycket tulendo förstärker Nzambis makt; han är den allsmäktige. Om man frågar en kongoles om han ämnar göra det eller det, eller om han förväntar sig det eller det, så svarar han ständigt: Vo Nzambi zolele, d v s om Nzambi vill. På Nzambi beror allt.

Men helt självsvåldig i sin allmakt förefaller dock inte Nzambi vara i kongolesernas föreställning. Detta framgår ju, som vi redan sett, av Susan Feldmanns skildring av Nzambi och trumman (1970, s. 51–54). Efr. Andersson sätter också ett litet frågetecken för Nzambis oinskränkta allmakt. Han skriver: ''Nzambi är också uppehållaren av allt skapat. Såsom sådan är han även om ej allsmäktig så dock mäktigare än alla andar och nkisigudar tillsammans.'' (1941, s. 26.)

3 Nzambi är ej jämförbar med någon eller något

Van Wing skriver om kongoleserna att de har hundratals fetischer och statyetter som föreställer människor, djur och andar, men ingen som föreställer Nzambi (1959, s. 306). Nzambi är inte jämförbar med någon eller något, och därför har heller ''ingen kommit på idén att göra en bild av Nzambi'' (Laman, 1923, s. 21).

Idowu gör gällande såsom något grundväsentligt i afrikansk religion att Gud är unik. Detta är orsaken till att det inte finns några bilder av honom i Afrika, vare sig skulpterade eller tecknade. Det finns många symboler för Gud men inga avbildningar. (1973, s. 152.)

4 Nzambi är osynlig för människorna

''Nzambi synes ej'' (Laman, 1923, s. 21). ''Nzambi är unik, skild från allt övrigt, osynlig och likväl levande'' (Van Wing, 1959, s. 306). Buana anför i sin avhandling ett gammalt uttryck: ''Ku tombi Nzambi ko, Nzambi ka monikanga ko'', d v s sök inte Nzambi, ty Nzambi visar sig (synes) inte (1961, s. 50).

5 Nzambi är allestädes närvarande

Om detta skriver P.A. Westlind: ''Denne Gud [d v s Nzambi] äger förmåga att på samma gång vara överallt, men likväl saknar han icke egentlig boning'' (1911, s. 60). ''Han är som vinden, som blåser överallt'', säger Laman (1923, s. 21).

6 Nzambis utseende är fruktansvärt

P.A. Westlind konstaterar: ''Hans (d v s Nzambis) utseende är fruktansvärt. På hans huvud växer ej hår som på människors huvud. Men hans hjässa är övertäckt med ett fint gräs, som alltid grönskar.'' (1911, s. 61.) Och hur vet man nu detta? Jo, ''Gud (d v s Nzambi) uppenbarar sig icke för oss människor, men för sina tjänare är han alltid synlig, emedan de äro av samma natur som han'' (ibid., s. 61).

7 Nzambi är god

En allmän uppfattning om Nzambi är att han är god. Efr. Andersson kommer till den slutsatsen att kongolesernas Högsta Väsen, d v s Nzambi, är en god Gud. Det enda undantaget från hans godhet är det förhållandet att döden, åtminstone i viss mån, kommer från honom. (1941, s. 26.) ''Nzambi anses vara god'' (Andersson, Efr., 1936, s. 24). *''Han är god och barmhärtig och rättfärdig. Han har folkets förtroende i hög grad.''* (Ibid., s. 44–45.) Även Laman konstaterar samma sak: ''Nzambi är god. [...] Han gör inget verkligt ont.'' (1923, s. 20.) Nzambi är en oändligt god ande (Les missionnaires de la congregation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie, 1890, s. 53).

8 Är Nzambi ond?

I motsats till vad som ovan konstaterats menar också en del att kongoleserna har den uppfattningen om Nzambi att han är ond. P.A. Westlind har fört fram den tanken (1911, s. 62). Geo Widengren har också givit uttryck åt denna syn på Nzambi. Han skriver: ''Han, som är både god och ond, kan emellertid tänkas kluven i två personer. Dessa kallar man då Nzambi (a) mbote och Nzambi (a) mbi, d.v.s. 'den gode Nzambi' och 'den onde Nzambi'.'' (1945, s. 61.) Det finns all anledning ställa sig tveksam till denna tolkning. En sådan syn på Nzambi beror, menar Laman, på att ''kristna sanningar misstytts och missbrukats samt övergått till magi'' (1923, s. 22). Detta skulle då kunna tänkas vara reminiscenser från den äldre katolska missionen i landet. Laman skriver i ett

arbete från 1907: ''Han [d v s Nzambi] råder över liv och död, fattigdom och rikedom, lycka och olycka. På grund härav, och då människan aldrig får tillräckligt av lycka, rikedom och liv, anses han vara hård, grym och egenmäktig.'' (1907*a*, s. 43.) Beträffande talet om Nzambis ondska skriver Laman: ''Vad kongofolket beträffar finner man dylikt tal egentligen, där de kommit i beröring med de vita eller katoliker fordomtima. Folket har där en särskild benägenhet att skylla allt ont och alla olyckor på Nzambi. De försvara även sina synder med att Nzambi ej vill hjälpa dem o.s.v. [...] Det var dylikt talesätt, som gjorde att de första protestantiska missionärerna vid kusten och inåt landet översatte djävul med Nzambi.'' (1922, s. 817.) I en artikel några år tidigare skriver Laman:

> Om Nzambis ''ondska'' säger man: ''Alltifrån början har han 'ätit' människorna. Om man blott finge leva, vore det bra. Du Nzambi kan ock låta oss väl gå (välsigna oss), men just detta, som du gjorde att vi skola dö, är det icke detta (som bekymrar oss och som vi ej förstå och som vi hata).'' Att äta och bli mätt är bra. Nzambi är god. Men sorg och död är något ont.'' (1917, s. 275.)

I samma artikel konstaterar Laman: ''Nzambi har narrat oss, emedan vi ej kunna se honom med våra ögon. [...] I många stycken har Nzambi narrat oss. Så har han gjort med drömmen, sömnen och även döden. [...] Nzambi 'äter' oss, men det gör ju ock trollen'' [d v s bandoki]. (Ibid., s. 282.) I sin stora monografi ger Laman i stort sett samma skildring av Nzambis s k ondska (1962, s. 53–54).

j Är Nzambi föremål för kult?

Ofta möter man föreställningen att Nzambi inte är föremål för någon kult i egentlig mening. P.A. Westlind menar att ''negrerna ansett det vara lönlöst att dyrka denne gud'' [d v s Nzambi] (1911, s. 62). Laman skriver i ett av sina arbeten att Nzambi ''fruktas ej och tillbedes ej'' (1923, s. 20). Därför har heller ingen kommit på den tanken att man skulle göra en bild av Nzambi och tillbedja honom, ty ''orsaken till dyrkan är fruktan och känslan av beroende'' (ibid., s. 21). Efr. Andersson skriver om kongolesernas förhållande till Nzambi och menar att förutsättningarna för en verklig kult med offer och bön till det Högsta Väsendet borde finnas. Men så är icke förhållandet. Å ena sidan är Nzambi för god för att tillbedjas och man fruktar honom inte. Å den andra befattar han sig inte med människorna, därför att han har givit dem nkisigudarna till hjälp

mot bl a sjukdomarna. (1936, s. 25.) Men i den praktiska kulten vänder sig dock den infödde till det Högsta Väsendet (ibid., s. 45). I ett annat arbete säger Efr. Andersson: ''Detta väsende benämnes i Kongo *Nzambi*. Visserligen kan ingen göra gällande, att folket domineras av denna makt.'' (1941, s. 24.) Laman skriver i sin monografi att folket i äldre tider sällan hänvände sig till Nzambi (1962, s. 55).

I kongolesernas förhållande till Nzambi kan man dock påvisa drag som gör att man måste fråga sig om det ändå inte rör sig om en kult eller åtminstone ansatser till en sådan. Det finns åtskilligt i ovan citerade författares skildringar som tycks bestyrka detta. P.A. Westlind menar att ehuru kongolesen anser det vara lönlöst att dyrka Nzambi, så har han dock ibland i ensamheten och under inflytande av någon stor sorg kunnat framsucka: ''O Herre Gud, din skapelse är god, men ett elände beredde du oss genom döden. Du hade i stället bort laga, att vi aldrig dött. O Gud, vi hava mycken sorg.'' Ofta avslutades en sådan klagan med en sorgesång. I sina fester på byns samlingsplats kunde man beundra skapelsen med orden: ''O, huru mäktig och egenrådig är icke Gud! Han har gjort en värld av saker, hundraden och hundraden, som ej förgås.'' (1911, s. 62.)

Laman berättar att när någon kommer i särskilda svårigheter och nkisigudarna inte kan hjälpa, så anropar man Nzambi om förbarmande under hopp om hjälp. Vid edgång tar man Nzambi till vittne med uppmaning att hämnas på den som i vittnesmål begår mened. På frågan om varför människorna blev till svarar de gamla kongoleserna att det skedde för att de skulle leva och föda andra, odla jorden, föda upp djuren, regera över landet och se till varandra under suckan till Nzambi. ''De sade: Nzambi Mpungu, du är i himmelen. Du store Nzambi. Det var liksom deras lilla bön de bådo.'' (1923, s. 20–21.) Här är det utan tvivel fråga om en form av bön, även om Efr. Andersson gör gällande att ''några verkliga böner anför han [d v s Laman] tyvärr ej'' (1936, s. 25). Möjligen, menar Andersson, kunde man dock spåra en form av bön i det nyss givna citatet från Laman. ''Kanske lägger man lätt in för mycket i ord sådana som detta. Annars kunde man känna sig frestad att däri se något för all äkta religion kännetecknande: ödmjuk tillbedjan inför den högste.'' (Ibid.)

Efr. Andersson skriver i ett annat sammanhang:

> Det synes alltså som skulle offer och bön till det högsta väsendet vara okända. Det är i varje fall sant ifråga om bakongo och med dem besläktade stammar i nedre Kongo. Längre upp i de stora skogarna i Franska Kongo råder delvis andra förhållanden. Så lära bakuta fordom innan de drogo ut på jakt i tider av hungersnöd, ha samlats i männens hus för att bedja till Nzambi om lycka på jakten, om

goda skördar o.s.v. (1941, s. 26.)

Kollektiv kult, liknande den som ägnas anfäderna, förekommer enligt Andersson numera endast undantagsvis bland bakuta i Folkrepubliken Kongo (1975, s. 9). Som jämförelse kan nämnas att både indirekt och direkt kult av det Högsta Väsendet förekommer bland ibo-talande folk i södra Nigeria. Indirekt blir kulten när det Högsta Väsendet nämnes i bön om hjälp i samband med offer och bön till de lägre gudomligheterna; direkt blir den när det Högsta Väsendet nämns först, d v s före de lägre gudomligheterna, vid offret. (Ezeanza, 1969, s. 37–38.)

I sitt arbete *Dvärgfolkens värld* berättar P. Julien om ett samtal med pygméer i ekvatorialskogen.

På frågan vad bakaherna gör innan de går på jakt svarar hans sagesman, Nkalo, att de ber till Komba om en god jakt. Så ger Nkalo exempel på hur man ber: ''Jag vill jag säger jag vill se (djur) på detta ställe, jag vill se (djur) på detta ställe Komba! jag vill döda på detta ställe.'' Julien frågar sig om detta är en bön eller en besvärjelse? Komba har skapat allt som finns. De erkänner hans makt, de anropar honom, de ber om föda genom hans hjälp, alltså är det en bön. Julien frågar vidare: ''Nkalo, vad sker då bakaherna dödat ett djur då de dragit ut på jakt?'' Nkalo svarar allvarligt: ''När de har dödat då skär de små bitar av djuret och kastar i skogen.'' På frågan från vilken del av djuret de skär de små köttbitarna svarar Nkalo: ''De skär ut en bit av hjärtat. De skär hjärtat i två hälfter. De skär den ena delen i små bitar och kastar dem med höger och vänster hand över axeln, in i skogen.'' Samtidigt säger de: ''Jag tager jag kastar Komba det är åt dig.'' (1956, s. 77–78.)

Det är svårt att tro att det här inte skulle röra sig om verklig kult ägnad det Högsta Väsendet. Både bön och offer förekommer ju. Philipparts tanke att kongoleserna varken beder eller offrar till Nzambi måste nog anses förhastad. Inte heller torde det kunna styrkas att man inte tror att Nzambi vare sig belönar eller straffar och att kongolesen därför skulle sakna fruktan för Nzambi. (1947, s. 20.)

Laman skriver i ett av sina arbeten att ''i sin nöd kan dock folket anropa honom [d v s Nzambi] och klaga inför honom, den mäktige och store, som genom döden rycker bort de käraste, de hava här på jorden'' (1907*a*, s. 42). I ett annat av sina arbeten konstaterar Laman att folket vid vissa tillfällen anropar Nzambi om hjälp och hämnd, på samma sätt som de större nkisi anropas. Då någon oskyldigt dömts som trollkarl utbrister han: ''Du Nzambi rår om din slav (personen i fråga), om jag nu är trollkarl (ser du det), men om jag ej är det, så må du Nzambi se till dessa

där i byn (hämnas på dem), som efterleva mig. Sopa, sopa, sopa bort, sopa bort, röva, slå dem, som övat trollsk avund mot mig", o s v såsom man anropar de stora nkisi. Därefter slår han ihop händerna, riktar dem mot höjden, ser skarpt uppåt och blåser på händerna. På liknande sätt anropas Nzambi när någon frånnarrar en annan hans ägodelar eller när man utövar orättfärdighet mot den svage. Nzambi hämnas genom sjukdom och död. Nzambi mottar aldrig någon gåva annat än i samband med en allvarlig dispyt om ett dödat djur. Då överger man djuret och säger: "Må Nzambi äta det." Även djur som man av någon anledning kastar bort och inte själv vill äta överlämnas på liknande sätt åt Nzambi. (1917, s. 273–274.)

Buana påvisar i sin avhandling att bakongo riktar böner till Nzambi vid tillfällen fyllda av synnerlig smärta (1961, s. 82). Om bön skall betraktas som en del av religionsutövningen så är det uppenbart att Nzambi har varit och är föremål för kult. När olyckor drabbar kongoleserna kan de vara ovettiga mot Nzambi på samma sätt som mot sina nkisi. Men samtidigt kan man å andra sidan också ödmjukt sucka: "Nzambi är den störste, den ädlaste; vi äro endast små och svaga och oansenliga. Nzambi är i skyn." En kongoles förklarade för Laman: "Detta kan även betraktas som en bön." Nzambi kan anropas att hämnas eller ge bistånd t ex om någon har blivit orättvist fälld som ndoki. Nzambi anropas även vid edgång, som tidigare påpekats. Må Nzambi äta mig (döma mig om jag är skyldig). Må Nzambi förstöra mina händer, mina fötter och mina naglar (d v s hela släkten). (1962, s. 54–55.) Men tackoffer och böner i egentlig mening förekommer inte, menar Laman. Offer frambärs endast till gamla och mera kraftfulla avlidna anhöriga, till Nzambi och nkisi endast då speciella motiv föreligger. (Ibid., s. 57.)

Under en av mina resor till några av Svenska Missionsförbundets stationer långt inne i ekvatorialskogen i nuvarande Folkrepubliken Kongo berättade missionär J. Bjerhagen om befolkningen inom Zanagas missionsdistrikt: En hövding omtalade efter ett kvällsmöte i en by att när någon gått vilse i de stora skogarna och man förstår att han inte längre kan komma tillbaka, då vänder man sig mot skogen och ropar: "Nzambi Mpungu, Nzambi Mpungu" Gud den högste, Gud den högste! (Bjerhagen, 1948.) Nog måste det väl ändå ligga något av åkallan i ett dylikt handlingssätt.

Hos kikuyerna i Kenya dyrkas *Murungu* eller *Ngai* som den högste, allsmäktige, osynlige och allestädes närvarande. Leakey menar att före den vite mannens ankomst till landet gick ingen god vuxen kikuyu "till sängs i sin hydda utan att först uttala orden *'Ngai ndaria'*, vilket betyder:

'Gud, bevara mig under denna natt', och inte heller hoppade han över att om morgonen, då han vaknade, säga *'Ngai niwandaria'*, 'Gud, du har bevarat mig under denna natt', sålunda tacksamt erkännande att Gud skyddat honom.'' Ngai ägnades både böner och offer, d v s han var föremål för kult. Man gav honom offer i form av blod och kött från felfria djur. Detta skedde vid olika tillfällen i kikuyens liv. (1953, s. 64–66.) Det finns all anledning förmoda att liknande kultformer i större utsträckning tidigare förekommit även när det gäller Nedre Zaïres Nzambi.

k Nkadi ampemba – Nzambis motpol?

Bland kongoleserna i dag existerar en allmänt utbredd föreställning om en personlig ond andemakt, som motsvarar vår föreställning om djävulen. Denne djävul kallas på kikongo *Nkadi ampemba*. Efr. Andersson menar att på samma sätt som häxorna i Europa hade sin djävul som ledare och gud, så har kongolesernas bandoki haft sin Nkadi ampemba. Han citerar Bentley, som översätter Nkadi ampemba bl a med kolerisk och grym person. Han är den främste bland bandoki och deras hövding. Han är också, menar Andersson, förenad med Simbi, hövdingen över vattnen och ravinerna, och överför mer än andra de onda vanorna till bandoki. Han är herre över all ondska. Enligt Bentley är Nkadi ampemba knappast ett ursprungligt begrepp bland bakongo, utan det skulle vara infört från Angola. Nkadi ampemba tycks inte ha varit föremål för någon tillbedjan, menar Andersson. En viss åkallan riktades dock tillfälligtvis till honom. När någon t ex anklagats för trolldom bad han först till Nzambi och vände sig sedan till Nkadi ampemba med orden: ''Om jag är en ndoki, då må jag dö.'' (Andersson, Efr., 1958, s. 28.)

Bentley översätter Nkadi ampemba med Satan, djävul, demon, fiende och konstaterar att bakongo tidigare inte använde detta ord, vilket troligen infördes i Zaïre från Angola av de romersk-katolska missionärerna. Bentley menar också att ordet kan betyda trollmänniska och ofta brukas som en motsvarighet till ''ndoki''. (1887*b*, s. 378.)

I sin stora *Dictionnaire Kikongo-Français* menar Laman att Nkadi ampemba bl a kan översättas med grym person, som inte har några betänkligheter mot att döda flera människor eller djur; djävul (1936, s. 579).

Pastor Bahelele K. Ndimisina (Jacques) skriver som svar på ett frågeformulär följande: Det är mycket svårt att förklara namnet Nkadi ampemba, ty det är urgammalt. Så här förklarar en del det, särskilt i trakten

av Bandibu (Gombe Lutete). *Nkadi* skulle betyda ond, sur (bitter) eller hård. Fordomdags, när en person handlat illa och anklagades för detta gav man honom trots allt *luvemba* (krita, vit lera), som var det samma som att han klarade sig undan straff; han *nunga*, d v s segrade. Ehuru han var en ond människa segrade han dock, ty Nzambi hade ju skapat honom. Nkadi ampembas ursprung är också Nzambi, eftersom han har skapat allt. De gamle kallade en människa som alltid närde onda tankar för en *nkadi ampemba*. Särskilt kvinnorna ansågs ha hårda hjärtan, ty när de bestämt sig för en sak kan de inte ändra sig. Därför använde de gamle ordspråket: Den som har ätit tillsammans med en kvinna, han har ätit med en nkadi ampemba. (1978, s. 2.)

Knut Ochner menar att det hos en del afrikanska stammar finns en föreställning om en ond motgud eller djävul. Hos andra stammar åter tror man, menar han, ”att både gott och ont härstammar från Gud, vilkens vägar är outrannsakliga”. (1970, s. 28.)

I ett brev skrivet i Mukimbungu den 9 januari 1883 och infört i tidningen Svenska Missionsförbundet samma år, skildrar N. Westlind en av folkets ”avgudafester” i trakten av Mukimbungu, där bl a en tupp offrades av en nganga. Han berättar följande: ”Sedan avskär han [ngangan] tuppens ben och vingar, vilka hängas upp över de vägar, som leda till huset, för att stänga djävulen ute, ty det förmodas, att han är enda orsaken till sjukdom, antingen han verkar denna själv eller genom människor.” (1883, s. 56–58.) Något senare, den 17 april 1883, skriver N. Westlind från Mukimbungu att ”de som gått så långt i ondska, att de äro orsak till en annans död, antagas få sitt hemvist hos djävulen och kallas redan före döden djävlar. Djävlarna hava till uppgift att förstöra allting, och för den skull går hela folkets avgudadyrkan ut på att tillintetgöra dessa fiender.” (Ibid., s. 90–91.) Tyvärr anger inte Westlind i dessa tvenne brev vilka kikongo-ord som översatts med djävlar; det skulle annars ha kunnat förklara en hel del. Det är dock tydligt att Westlind här ger en skildring av den vanliga kindokiföreställningen och att djävulstron snarare är en överföring av kristna tankegångar på kongolesiska trosföreställningar. Även om detta kan ursäktas med tanke på att Westlind inte vistats mer än ett år i landet när han skrev detta och näppeligen kunde känna till vare sig språket eller folkets sätt att tänka i någon högre grad, så skulle det ha varit av värde att veta vilka kikongo-ord han översätter med djävul.

En viktig fråga är denna: När började denna tro på en personlig ond andemakt först uppträda i kongolesernas trosföreställningar? Tillhör den det ursprungliga i deras religiösa tänkande eller beror den på inflytande

från annat håll? Många tycks vara av den uppfattningen att djävulstron är av relativt sent datum. Ernst Manker konstaterar: ”Djävulen existerar icke i Kristallbergen” (1929, s. 158). Med Kristallbergen och dess folk menas då i stort sett befolkningen i Nedre Zaïre. Laman skriver beträffande Nkadi ampemba att detta namn tagits upp av katolikerna och sedan även av protestanterna för att beteckna satan eller djävul. Ordet betyder grym, mäktig allenahärskare. En stor hövding kan beteckna sig själv som nkadi ampemba. I Kinkenge-trakten finns även en nkisi med detta namn. Längre in i landet hörde man det tidigare inte så ofta nämnas. När man i vrede ville smäda någon kunde man säga: ”Gå du till nkadi ampemba, gå ned dit till dina fäder.” Man förlade hans vistelse till den trakt där solen aldrig skiner. Därifrån kunde inte de döda komma och visa sig i drömmen. Söder om Kongofloden kunde man förr säga till ett barn som ljög eller uppförde sig illa: ”Du är en nkadi ampemba.” En gammal man omtalade för Laman att han hört sin morbror, som anklagats för kindoki (svartkonst), bedja till Nzambi, under det att han sträckte sina händer mot himlen: ”Om jag är fri (från svartkonstanden), se till mig (och hjälp mig genom giftprovet).” Sedan vände han sig till Nkadi ampemba och sade: ”Om jag är en ndoki (svartkonstnär), så må jag dö.” Laman säger sig ha mött samma tanke även på annat håll. ”Mpemba är det gamla namnet på graven, de dödas hemvist. Nkadi kan härledas från kala–vara, vistas, d.v.s. den som vistas i graven för evigt.” Det finns även andra förklaringar till ordet, men de äro ännu obestämda. (Laman, 1917, s. 288–289.) Några år senare tillägger Laman: ”Någon djävulsföreställning finnes icke i Kongo, men många använda ordet ndoki om djävulen, emedan det är, som man säger, ett mycket 'bittert' namn. Ndoki är dock en levande och icke en avliden person eller ande.” (1923, s. 73.)

Av Lamans stora monografi framgår att kongoleserna även talade om en annan människoras, ett folk med sin egen måne, sol och himmel. Deras värld kallades *nsi a Kalunga,* d v s Kalungas land. Den tänktes vara belägen någonstans djupt nere i de underjordiska regionerna och får inte förväxlas med de dödas värld. Vid kusten betecknar ordet Kalunga oceanen och dess styrka, men i det inre av landet en stor vattensamling, en sjö eller Zaïrefloden. Kalunga är också, menar Laman, dödsfloden, som den döde måste fara över innan han kan komma till de dödas land. Om ett avskyvärt brott har blivit begånget uppmanas förövaren: ”Gå till skyarnas land, gå till Kalungas land, ty om du stannar här kommer vi snart att mötas inför rätta.” Som ett respektfullt svar på tillrop användes även ”Kalunga”. Laman säger vidare att ”uttrycket 'Nkadi ampemba' (den suveräne härskaren över graven) ofta har tagits upp av missionärer-

na för att beteckna djävulen. Nkadi ampemba är en ond, diktatorisk varelse. En mäktig hövding kan göra anspråk på att vara en nkadi ampemba. Såsom ett uttryck för missbruk kan man säga: 'Gå till Nkadi ampemba. Gå ner till dina fäder.' " (1962, s. 60–61.)

John Hedlund har i sin bok *Svart på Vitt* en intressant intervju med pastor Bahelele vid Kinkenge – en afrikan som ägnat mycken tid åt att studera sitt eget folks gamla trosföreställningar. På frågan: "Finns det i den gamla kongolesiska religionen någon tro på en personlig djävul?", svarar Bahelele att han i sina forskningar inte funnit att man av gammalt talat vare sig om en ond makt eller om onda och goda andar. "Bibelns lära om en ond och en god andevärld är helt främmande för kongolesisk religion." Däremot tror man, menar Bahelele, att onda människor fortsätter att vara onda även efter döden och att de goda fortsätter att vara goda. "Men någon speciell ond eller god andemakt, skild från de döda, tror man inte på. Djävulstron och tron på 'ondskans andemakter i himlarymderna' kom med missionärerna." (1972, s. 185.)

I den svenska upplagan av sin avhandling *Kulturkonfrontation i Nedre Kongo* återger S. Axelson Girolamo Merolla da Sorrentos skildring från ett besök i Noki vid Zaïrefloden ett stycke uppströms från Pinda år 1688, då han bl a stötte på ett tempel helgat åt Kadiampemba, d v s Nkadi ampemba. Axelson konstaterar:

> Merollas notis om templet är kortfattad men illustrerar ändå tydligt det vi tidigare sett exempel på; nämligen att kongolesernas kulttolerans var stor. Kadiampemba och Kristus uteslöt inte varandra. På kultplatsen var båda representerade genom sandhögen med hornen respektive korset. Sandhögen, som emellertid tagit altarets plats, var troligen liksom altaret en gravplats, varifrån klanfäderna gav sin vilja till känna. – Frågan är om kyrkan hade övertagits av Kadiampemba-anhängarna, eller om möjligen kadiampembakulten var först, och sedan undanträngts av kristen kult för att därpå återerövra kultplatsen. Vid tiden för Merollas besök var templet helgat åt Kadiampemba, som då dominerade kulten. – Man får tänka sig, att korset framför templet förstärkte Kadiampembas kraft som en nkissi bland andra. Kadiampemba var Nzambis jämlike, får vi då tillägga, och förmodligen det erövrade folkets gud, medan Nzambi var erövrarnas gud, bakongos gud. Denna min förmodan är inte annat än en hypotes, och jag vill med den främst utsäga, att Kadiampemba ingalunda var någon djävul eller satan i folkets ögon. (1971, s. 84–85.)

Denna hypotes kanske inte är så orimlig som den i förstone kan synas. Andra tolkningar av namnet Nkadi ampemba än den som Bahelele redovisar från Bandibu är också möjliga. *Mpemba* uppfattas ofta, som bl a

Laman påvisat, som de dödas värld, dödsriket. *Nkadi* är ett substantiv, bildat av verbet *kala,* som betyder ”att vara”. *Nkadi ampemba* skulle då betyda ”den som vistas i Mpemba”, d v s i dödsriket, eller som man ibland gjort gällande Mpembas härskare. Men till Mpemba hade inte vem som helst tillträde. Pastor Makanzu Mavumilusa (Jean-Perce) ger följande beskrivning. När en god människa dör går hennes själ till en fröjdefull plats, som kallas Mpemba. Det finns ett kongolesiskt ordspråk som visar hur bra där är: ”Till Mpemba har de dina gått före.” När själen har kommit till Mpemba kan den inte återvända för att plåga de överlevande. (1971, s. 60–61.) Men vem som helst får, som nyss nämnts, inte tillträde till Mpemba, utan endast de goda. Bahelele skriver: ”När någon dör blir han mottagen i Mpemba och får sin goda del där av dem som gått före dit, om nu hans leverne och uppträdande mot människorna under jordelivet varit tillfyllest” (1977, s. 72).

Men om Mpemba skall uppfattas som de godas hemvist efter döden kan man väl svårligen tänka sig dess härskare som en ond varelse. Någonstans måste en förväxling eller misstolkning av Nkadi ampembas natur ha smugit sig in. Att man inte hur som helst får tillträde till de saligen avsomnades boningar finns bestyrkt från andra håll i Afrika. På vissa håll tror man att en person vars kropp inte blivit begravd på rätt sätt, d v s enligt fastställda riter, inte blir mottagen bland de rättfärdiga döda och därför blir en vandrare som i fortsättningen lever en mållös, ständigt jagande tillvaro. Detta är också det öde som väntar dem som drabbas av bråd död. (Idowu, 1973, s. 174.)

Att de första missionärerna i Nedre Zaïre på 1800-talet trodde sig ha funnit en föreställning om en personlig ond andemakt, en djävul, bland befolkningen är odiskutabelt. År 1886 skrev N. Westlind, som kom till Nedre Zaïre redan 1882, i tidningen Missionsförbundet bl a följande om de s k avgudaprästernas bedrägerier: ”Ett av deras vanligaste skrämskott är, att djävulen kommer för att besöka byn. Fetischmännen säga sig kunna se honom, och när en av dem kommer till en by och underrättar folket om, att de skola få en sådan påhälsning, blir det stor uppståndelse i byn.” (1886, s. 51–52.) ”De påstå, att allt lidande och även döden har sin yttersta rot i djävulen, och att han för att kunna utföra sin ondska begagnar sig av människor, som de kalla trollkarlar eller häxor” (ibid., s. 65).

Nu kan man fråga sig hur N. Westlinds syn på djävulens existens i kongolesernas begreppsvärld skall kunna förklaras mot bakgrunden av Mankers, Lamans, Merollas, Axelsons och Baheleles förnekande av djävulens existens ”bland Kristallbergen”. Den förklaring som ligger

närmast till hands är väl den att de tidigare missionärerna som ännu inte hunnit tränga in tillräckligt djupt i kongolesernas religiösa begreppsvärld, överförde kristna trosföreställningar på vad man trodde vara parallella föreställningar hos kongoleserna. Även om nzambitron inte förefaller ha spelat den största rollen i kongolesernas religionsutövning vid tiden för den kristna missionens inträde i Nedre Zaïre, så torde den dock ha haft en avgörande betydelse för utformningen av det religiösa livet i dess helhet. Allt härstammar från Nzambi, Nzambi är det Högsta Väsendet och allt och alla är sist och slutligen underkastade hans vilja. Genom den kristna förkunnelsen har hans bild förändrats, och man kan tryggt säga att han kommit folket närmare.

En synnerligen betydelsefull fråga är spörsmålet om kongolesernas *monoteism*. Laman talar om "en slumrande aning om den ende sanne Guden" som utan tvivel är ett resultat av en forntida monoteistisk uppfattning hos bantufolken (1923, s. 76). Buana talar om bakongos monoteism och säger att trots spår av animism eller panteism så är det ställt utom allt tvivel att bakongo en gång i tiden har erkänt en enda Gud. Och Nzambi är denne ende Guds eller detta Högsta Väsens namn. (1961, s. 75–76.)

Idowu menar att traditionell afrikansk religion inte kan beskrivas som polyteism. Afrikanernas beskrivning av sin religion är monoteistisk, hur modifierad denna än må vara. (1973, s. 168.) De ställer inte anfäderna på samma plan som Gudomen, även om dessa är föremål för vördnad och tillbedjan (ibid., s. 186).

Sammanfattning

Av vad som ovan anförts framgår att tron på ett Högsta Väsen i stort sett kan anses vara en allmän företeelse bland samtliga bantufolk i Afrika. I Nedre Zaïre benämns detta Högsta Väsen Nzambi. Detta gudsnamn förekommer i skilda variationer inom stora delar av Bantu-Afrika. Trots flera tolkningsförsök är betydelsen av ordet nzambi ännu höljd i dunkel.

Nzambi är allmänt uppfattad som Skaparguden och även som Upphållaren av sin skapelse. Han är ingen deus otiosus, som man ibland har velat göra gällande, utan verksam bl a i varje nytt liv som tänds. Han har visserligen givit människorna minkisi till hjälp mot sjukdom och annat ont, men detta får dock icke tolkas så att han dragit sig undan människorna.

Nzambi är en himmelsgud, även om man på en del håll tycks ha skilda

uppfattningar om var hans boning är belägen. Ankulten och nkisikulten har inte helt kunnat undanträngа Nzambikulten. I synnerligen svåra situationer riktas alltfort blickarna mot Nzambi, när alla andra hjälpkällor är uttömda.

Genom att européerna felaktigt uppfattade minkisi som avgudar har kongoleserna oriktigt stämplats som polyteister. För dem existerar dock bara en Gud, nämligen Nzambi. Minkisi och biteki hör hemma i en annan kultform. Man skiljer även klart mellan Gudomen och anfäderna, vilket framgår av det närmast följande kapitlet.

KAPITEL III

ANKULTEN

Ankulten eller anfäderskulten torde kunna sägas vara en av de mest utbredda kulterna i hela Afrika. Det finns en allmän tro att gemenskap och förbindelse är möjlig mellan dem som lever på jorden och de avlidna och att de senare har makt att utöva inflytande, hjälpa eller ofreda de förra (Idowu, 1973, s. 179). Även C.P. Groves bestyrker att anfäderna har makt att både hjälpa och skada. I de trakter där uppfattningen om anfädernas uppgifter är mest klart utformad, betraktas de som förmedlande länkar mellan de levande och det Högsta Väsendet. (1948, I, s. 25.) - Idowu menar att afrikanerna gör en klar skillnad mellan Gudomen, de gudomliga väsendena och anfäderna. Gudomen och de gudomliga väsendena är genomgående utomvärldsliga, under det att anfäderna är de levandes släktingar. Anfäderna är relaterade till de levandes gemenskap på ett sätt som inte kan sägas gälla beträffande Gudomen och gudomligheterna, vilka avgjort hänförs till en helt annan rangordning. Anfäderna betraktas fortfarande som familjernas och klanernas huvudmän och delar av de familjers och klaners gemenskap till vilka de hörde när de levde på jorden. Vad som hände i samband med det fenomen som kallas döden var endast att familjelivet på denna jorden utsträcktes till bortom graven och till den översinnliga världen. Anfäderna kvarstår därför som andliga övervakare över familjens angelägenheter och fortsätter att bära sina benämningar "fader" och "moder" även på andra sidan graven. [...]. De har blivit andar vilkas sfär är den andliga värld som är reserverad för de goda anfäderna. Som en följd av detta är gemenskap och kommunikation med dem möjliga endast på det andliga planet. De kan nu osynliga komma och vara hos de sina på jorden, för att hjälpa eller hindra dem, för att föröka välståndet eller orsaka armod. (1973, s. 184.) Afrikanerna är i likhet med andra anfädersdyrkare klart medvetna om att det är den andliga sidan av t ex offer som anfäderna tillgodogör sig, inte den materiella, som man för att förlöjliga ankulten ibland gjort gällande. Idowu berättar om en engelsman som gick för att lägga ned en blomsterkrans på en avliden släktings grav, samtidigt som en kines ställde ut ris på en av sina avlidna anhörigas grav. Karakteristiskt nog frågade engelsmannen kinesen: "Min vän, när ska din släkting äta det ris som du frambär åt honom?" Kinesen svarade snabbt: "När de dina luktar på dina blommor." (1973, s. 178.)

Ezeanza skriver att afrikanerna beträffande den andliga världen skiljer mellan fyra huvudkategorier av andliga varelser, nämligen den Högste Guden, en mängd lägre gudomligheter och andar, anfädernas andar och onda andar. För afrikanen är andevärlden en verklig värld. Människan är helt beroende av de andliga varelserna. Människornas värld och andar-

nas värld är dock inte två fristående världar och den ena har ingen mening utan den andra; de kompletterar med andra ord varandra. Människan har behov av den andliga världen på samma sätt som andarna har behov av de levande människorna, vilka bereder dem glädje och förser dem med mat. Anfäderna finns bland de goda andarna. Deras kult är av vital betydelse i afrikanens liv. Vid sidan av de dagliga offren förekommer årligen fester till anfädernas ära. (1969, s. 35–36, 43.) Här märker man en klar skillnad mellan Ezeanzas och Baheleles syn beträffande onda och goda andar. Ezeanza menar att det förutom de goda andarna även finns en talrik skara onda andar, som man inte söker skapa vänskap med utan i stället söker fördriva (ibid., s. 44). V. Mulago anser att ankulten binder samman de levande och de döda. Dess viktigaste funktion är att stärka de levandes vitalitet och förhindra dess uttömmande. Å andra sidan är de avlidnas andar beroende av de levandes omtanke för att kunna leva vidare. (1969, s. 149.)

Hos mende-stammen kommer anfäderna i rang näst efter det Högsta Väsendet och betraktas som de mest betydelsefulla befrämjarna av stammens, klanens eller familjens välfärd (Harris, W.F. & Sawyer, H., 1968, s. 14). Buana säger i sin avhandling att bakongos religion är koncentrerad till vissa betydelsefulla trosföreställningar. Dit hör bl a tron på *Nzambi Mpungu,* d v s Gud den allsmäktige som har skapat världen, samt tron på *nkuya,* d v s de saligen avlidnas andar eller med andra ord anfäderna. (1961, s. 20.)

Mulago menar att för bantufolken är livet detsamma som en tillvaro i gemenskap med anfäderna i deras heliga liv och en förberedelse för ens eget fortsatta liv i gemenskap med ens egna efterkommande. De döda utgör en osynlig del av familjen, klanen eller stammen; och denna osynliga del är den mest betydelsefulla. Familjen, klanen eller stammen är en helhet i vilken varje medlem bara utgör en del. (1969, s. 139.)

När det gäller de döda skiljer John S. Mbiti mellan döda i egentlig mening och vad han kallar ”levande–döda”. Så länge en avliden är ihågkommen till namnet är han inte verkligt död; han är levande och kallas av Mbiti ”levande–död”. Den levande–döde är död till kroppen men lever i en annan värld och i deras minne som känt honom personligen. Därför är det av vital betydelse att varje människa har någon som kommer ihåg henne efter hennes död. Inom vissa stammar fungerar de levande–döda som föreningslänken mellan Gud och de levande. (1969, s. 165–166.) På den punkten har Mbiti alltså samma uppfattning som Groves. Axelson påpekar att animism brukar betraktas som ”dyrkan av förgudade anfäder” eller ”dyrkan av förfädernas andar”. Denna karak-

teristik av en kult är dock tveeggad. ”Någonting ligger det i karakteristiken, eftersom den pekar på människosynen och särskilt på den sociala gemenskapen mellan efterlevande och avlidna.” Anfäderna är de nyligen döda och de som man ännu kommer ihåg. Så länge man kan komma ihåg de avlidna, härma dem eller drömma om dem, fungerar denna sociala gemenskap mellan efterlevande och avlidna. Den avlidne tillhör den sociala gemenskapen och samtidigt de s k levande-döda. De efterlevande kommer ihåg sina avlidna och tar hänsyn till deras vilja och vishet. ”Först när ingen efterlevande minns den avlidne är han inte endast biologiskt död utan även socialt och har spelat ut sin roll som individ.” (1975, s. 43.) Detta är en sida av ankulten som man lätt förbiser.

Anfäderna representerar de positiva attributen i universum, krafter som människan har behov av att komma i kontakt med. Anfäderna kan också bli de idealmodeller som befriar de levande från deras personliga begränsningar. (Masamba ma Mpolo, 1976, s. 21–22.)

Y. Fenestra noterar att anfäderskulten inte har samma plats i folkets religiösa liv överallt i Centralafrika. Förhållandet mellan den Högste Guden, de gudomliga väsendena och anfäderna skiftar inom olika regioner. Anfäderskulten är dock, menar han, det karakteristiska i bantufolkens liv. Även om kunskapen om ett Högsta Väsen finns i bakgrunden, så vänder sig dock kulten i första hand till anfäderna, och det är hos anfäderna man söker hjälp i sina svårigheter. (1968, s. 23.)

J.F. Thiel gör gällande att anfäderskulten har en så stor betydelse i mbiemfolkets liv att man knappast kan tänka sig ett område av deras liv som inte är dominerat av anfäderna. Inget område, vare sig religiöst eller magiskt, ekonomiskt eller socialt kan studeras utan att anfädernas närvaro måste tas med i beräkningen (1972, s. 89.) Detsamma skulle i stort sett kunna sägas om hela Zaïre, och då inte minst om Nedre Zaïre.

Bahelele säger att människorna sedan urminnes tider har satt sitt hopp till de avlidna. Man tror att en del av de avlidna har makt att skydda de levande i vilken situation som helst. Vem som helst som har behov av hjälp behöver bara gå ut till den avlidnes grav och där göra sin klagan hörd. ”Vi har svårigheter med det och det. Hjälp oss!” På så sätt tror man att saken når fram till den avlidne. Man vänder sig framför allt till sådana avlidna som inte under sitt jordeliv påverkats av Guds ord, ty dessa har möjlighet att göra den bedjandes behov känt hos de för länge sedan avlidna i dödsriket. På så sätt är gemenskapen stor mellan de levande och de döda. (1977, s. 79.)

Även hos kikuyerna i Kenya har anfäderskulten utgjort en betydelsefull del i religionsutövningen. Leakey säger att ”dyrkan av förfädernas

andar ägde vanligen rum under familjens, underklanernas och under-underklanernas religiösa sammankomster. Den spelade emellertid också en roll vid de ceremonier som hade att göra med dessa blodsbandsgrupper, eftersom varje deltagare i en offerceremoni till Gud alltid tänkte på sina egna döda förfäders och släktingars städse närvarande andar." (1953, s. 67.)

Men anfäderskulten är inget specifikt afrikanskt fenomen. Den finns rapporterad från de mest skilda delar av världen. Th. P. van Baaren säger i sin bok *Vi människor* att kulten av de avlidna spelar en stor roll i många s k primitiva religioner. "Även de döda utgör alltjämt en del av den gemenskap de tillhört under sin livstid" (1972, s. 68). E.R. Dodds finner anfäderskulten och anfädernas inflytande även bland de arkaiska grekerna (1973, s. 48). Även W.K.C. Guthrie talar om ankult hos de gamla grekerna (1955, s. 9). I stora delar av Asien är anfäderskulten belagd. Sir Ch. Eliot påvisar att anfäderskulten finns bestyrkt inom såväl hinduism som buddhism (1971, I, s. 8, 10, 338, 339; III, s. 92, 334, 344). F. Ström menar att släktens avlidna utgjorde en bestående kraftkälla i ättesamhällets tid i hela Europa. Det gällde att nogsamt vårda sig om dess resurser.(1967, s. 207–208). Exemplen skulle kunna mångfaldigas beträffande anfäderskulturens förekomst över hela vår jord.

Om det kan sägas att nzambikulten under långa tider inte spelat någon avgörande praktisk roll i kongolesernas dagliga liv, så har i stället *ankulten* eller *anfäderskulten* haft en så mycket större plats i deras religionsutövning. Laman skriver i en artikel från 1916 att han efter ingående studium funnit att "förfädernas kult varit mycket allmän över hela Nedre Kongo" (1916, s. 199). Men det är tydligt att den redan då inom stora delar av detta landområde delvis fått träda tillbaka för en annan kultform, som kommer att behandlas längre fram i avhandlingen. Helt övergiven är den ingalunda ens i dag. Man möter drag av den i de religiösa rörelser som då och då uppstår bland kongoleserna. År 1941 kom jag själv delvis i kontakt med anfäderskulten vid ett besök vid Nganda, en av Svenska Missionsförbundets numera nedlagda missionsstationer i Manianga territoriet. Där mötte jag en äldre man som dagarna före min ankomst hade varit ute vid gravarna och offrat en tupp, tydligen i avsikt att hos de avlidna förfädernas andar utverka hjälp åt en person som låg sjuk i byn.

Anfäderskulten hör intimt samman med bantufolkens traditionella samhällssyn. Karakteristiskt för alla bantusamhällen är att de vilar på släktgemenskapens grund, och denna kommer till synes inte minst i den gemensamma äganderätten till jorden. Jorden ägs kollektivt av släkten. Den enskilde familjemedlemmen har nyttjanderätt till släktens jord, men

inte äganderätten, och när man talar om släktens kollektiva ägande gäller det inte bara de levande släktmedlemmarna utan även – och kanske framför allt – de avlidna. Här gäller den modersrättsliga arvsföljden. Även om jorden ytterst tillhör Nzambi, alltings Skapare, anses dock äganderätten innehas av de döda, *bakulu* (Andersson, Efr., 1941, s. 40). Hos ”bampangu” anses jorden tillhöra anfäderna (Heusch, M.L. de, 1974, s. 44). Även hos ”babongo”, dvärgfolket i ekvatorialskogen, tycks äganderätten till jorden tillhöra Nzambi och människorna har nyttjanderätten till den (Andersson, Efr., 1942, s. 116).

Denna bantufolkens syn på äganderätten till jorden skapade stundom våldsamma konflikter mellan afrikanerna och de koloniserande européerna. Ett typiskt exempel utgör Mau-Mau-rörelsen i Kenya. Enligt Leakey tillät inte kikuyu-folkets lag och sed att jord som ägdes och brukades av ett folk förvärvades av ett annat folk annat än genom erövring eller i vissa fall genom köp. Ty annars skulle detta framkalla anfädernas vrede. Enskilda kunde inte sälja släktjorden. (1953, s. 17.) När engelsmännen började kolonisera kikuyu-folkets områden 1902 var dessa områden så gott som folktomma till följd av stora smittkoppsepidemier, mul- och klövsjuka, ihållande torka med åtföljande hungersnöd och ödeläggande gräshoppssvärmar. Kikuyernas antal hade minskat med omkring 50%, och de kvarlevande hade tillfälligt begett sig till andra trakter för att söka sin bärgning. Engelsmännen började expropriera jorden och betalade i många fall en skiljepenning till de få kikuyer som fanns kvar inom området men som inte alls uppfattade det hela som ett köp, eftersom jorden ju inte kunde avhändas släkterna. Detta skedde huvudsakligen mellan åren 1902–1907. När så de rättmätiga ägarna till jorden återvände från sin tillfälliga vistelse på annan ort och fann sina jordområden ockuperade av engelsmännen ledde detta till allvarliga konflikter som mynnade ut i den blodiga Mau-Maurörelsen i slutet av 1940-talet. (Ibid., s. 25–27, 52.)

Belgier och fransmän lyckades delvis undgå konflikter av ovannämnda slag, därför att de rätt snart upptäckte jordens betydelse i det traditionella bantusamhället. Svenska Missionsförbundets äldsta missionsstationer byggdes på jämförelsevis små jordlotter som mot vederlag förvärvades som ”propriétés”, d v s egendom i egentlig mening. Men när arbetet växte och man behövde ytterligare mark hade bilden av bantusamhällets struktur klarnat för ockupationsmyndigheterna och ”propriétés” beviljades inte längre, utan endast ”concessions”, koncessioner, som missionen mot ersättning till de jordägande familjerna bara hade nyttjanderätt till. Om missionsarbetet lades ner på en station skulle koncessionerna

återgå till sina rättmätiga ägare.

En annan sak som hör samman med det traditionella samhället är *polygamin*. Denna är ett mera komplicerat problem än vad man från början kunde ana. Den har alltid utgjort en av de stora stötestenarna i missionsarbetet. Axelson anser att det är svårt att veta hur omfattande polygamin egentligen har varit i de afrikanska samhällena. ”Den gamla polygamin i det afrikanska samhället slogs sönder av slaveriet och slavhandeln på 16–1700-talet.” (1975, s. 5.) Efr. Andersson menar att polygamin dels hade ekonomiska orsaker eftersom kongokvinnan var den bästa penningplaceringen och samtidigt den avgjort värdefullaste kraften i hushållningen, dels var sexuellt betingad, eftersom ett nytt havandeskap inte gärna fick inträda förrän barnet var avvant, d v s sällan före fyraårsåldern (1941, s. 41–42). Till detta ville jag foga även den rent sociala aspekten.

Axelson påpekar att

> polygamin var en sammanfattande och sammanbindande institution mellan storfamilj, klan och stam. Man får väl säga att just när det gäller själva grundvalen för hela samhällsbygget, familjen, har missionen på olika sätt splittrat och något av det första man gjort är att skapa skilsmässor i de länder man kommit till. En polygam man skulle skilja sig från sina hustrur om han ville bli kristen. (1975, s. 5.)

Här kanske man bör tillägga att han skulle skilja sig från alla sina hustrur utom den första, som ansågs vara hans egentliga hustru; de övriga betraktades som konkubiner. Det var just här som ett av de stora misstagen begicks. Den polygame mannens alla hustrur, både de han fått ärva och de han betalt giftaspant för, var ur traditionell kongolesisk synpunkt sett hans legala hustrur. Han hade betalt giftaspant för dem alla utom i det fall där arv eller leviratäktenskap förelåg. Men även dessa senare var helt legala hustrur, eftersom det var den överlevande manlige släktingens plikt att skaffa den barnlöse hädangångne brodern efterkommande genom dennes hustru. Det värsta som kunde hända en manlig kongoles var att dö barnlös. Han hade då ingen som vårdade sig om hans grav eller på annat sätt upprätthöll de traditionella förpliktelserna gentemot honom. Följaktligen kunde han inte längre kommunicera med de överlevande. Hela detta idékomplex förbisågs ofta.

Det är intressant att lägga märke till den attitydförändring beträffande polygamin som gradvis förekom hos bl a missionärerna. Vid missionärskonferensen i Zaïre den 9–13 februari 1894 fattades följande beslut: ”I fråga om månggifte svarades att om en hedning, som lever i polygami,

bliver omvänd och begär inträde i församlingen, så kan han ej anses vara skyldig att lämna sina hustrur, såvida han ej tagit dem, sedan han närmare lärt känna vad Guds ord lärer i detta stycke" (Kongokonferensens protokoll från den 9–13/2 1894 § 29). Här möter man en vidsynt attityd gentemot polygamin.

Vid 1918 års missionärskonferens hade tonen skärpts, även om man fortfarande tillämpade en relativt human praxis. Där beslöt man "att troende medhustrur, som icke kunde bliva skilda, få intagas i församlingen och att unga hedniska män i månggifte få, i de fall, då första hustrun är överårig, skilja sig från henne och behålla en av de yngre, företrädesvis en, med vilken han har barn, om sådana finnas" (Kongokonferensens protokoll från den 27/6–1/7 1918 § 39).

Men tonen skärptes ytterligare, och vid 1921 års konferens, som även var en inspektionskonferens, "beslöts att medhustrur icke givas tillträde till församlingen" (Kongokonferensens protokoll från den 1–8/10 1921 § 71). Denna paragraf kunde dock inte tillämpas i dåvarande Franska Kongo, eftersom den skulle ställa "omkring 4000 frälsningssökande bihustrur" utanför församlingsgemenskapen, emedan de inte hade möjlighet att bli lösta från sina polygama äktenskap (ibid., § 46).

Det är anmärkningsvärt hur litet det talas om de frånskilda hustrurnas situation. I många fall tvingades de av släkten in i nya polygama äktenskap. I andra fall blev de prostituerade eller ingick s k makangu-äktenskap i de snabbt växande städerna och tätorterna. Det senare innebar att kvinnan mot månatlig lön levde ihop med t ex en ung man, som arbetade i staden eller tätorten för att tjäna ihop till en giftaspant, så att han skulle kunna återvända till hembyn och gifta sig med den kvinna som släkten utsett åt honom. Makangu-hustrun var därefter ledig för en ny förbindelse, och hennes inkomster tog hennes släkthövding hand om.

Buana bekräftar att det traditionella kongolesiska samhället tillät polygami. Vid en polygam familjemedlems död ärvdes hans hustrur av klanen. (1961, s. 40.) Här är det alltså fråga om leviratäktenskap.

1 Ankultens förutsättning

Förutsättningen för ankulten är tron på ett liv efter detta. Och denna tro finns bland kongoleserna. Efr. Andersson skriver: ''Kongofolket tror på tillvaron av *ett liv efter detta* och dess konsekvenser för människorna kunde de inte undgå att se'' (1941, s. 28).

Bahelele berättar att när någon förr i världen höll på att dö, så bad man den döende att ta med sig hälsningar till dem som redan dött. Detta, säger han, visar att man var medveten om att den som dog lekamligen fortsatte att leva i en annan värld. (1977, s. 58.) Eller som Masamba ma Mpolo uttrycker saken: Döden är livets förlängning. De döda tjänar som föreningslänkar mellan de levande och Gud. De ingriper i de flesta stora händelserna i släktingarnas liv. Varje gång de levande är oförmögna att lösa ett problem konsulterar man de döda. (1976, s. 21.)

P.A. Westlind skriver: ''Ur kongonegerns föreställning om de avlidnas andar och spöken se vi, att begreppet människoandens odödlighet finnes även hos honom. Den tron, att andarna kunna inverka befrämjande eller försvårande på människornas liv och öden, har föranlett en stor respekt för de döda.'' (1911, s. 69.) Man tror också att människornas tillstånd i andevärlden är sådant det varit i sinnevärlden, med undantag för att där inte finns sjukdom och död. Människorna får det bättre efter döden. Deras kroppar blir skönare, deras liv glädjerikare. Vidare menar man att även sådana som på jorden varit onda och svårhanterliga, i andevärlden kommer att förädlas och bli goda. (Ibid., s. 65.) På den punkten torde dock ytterst delade meningar råda. Buana menar att bakongo sedan gammalt indelat de dödas andar i två grupper. Den första gruppen av andar tillhör sådana som under jordelivet varit människor med goda hjärtan. Dessa andar har tillträde till *nsi a bafwa,* d v s de dödas land, där de blir lyckliga. De kallas *mikuya* och är rikare och mäktigare än de levande vilkas beskyddare de är. De kan dock bli olycksbringande om klanmedlemmarna inte uppträder väl emot dem. Den andra gruppen av andar kallas *mikuyu* och tillhör sådana som varit *bandoki,* d vs trollmänniskor, medan de levde. (1961, s. 21.) Men dessa *mikuyu* har inte tillträde till *nsi a bafwa,* och intet säges om deras möjlighet ''att förädlas och bli goda''. Det är snarare så att den som under jordelivet varit god fortsätter att vara god även i de dödas värld, och den som varit ond under jordelivet fortsätter att vara ond även i den andra världen (Hedlund, J., 1972, s. 185).

Bahelele skriver att nkuyu, d v s andarna, är av två slag: goda andar och onda. Om en människa visat gott sinnelag i sitt jordeliv, så hoppas man att hon skall visa ett gott sinnelag även efter döden. Men om hon visat dåligt sinnelag i sitt jordeliv, så kommer hon att vara ond även där dit hon går efter döden. De som uppfört sig mycket illa i jordelivet återvänder till de levandes värld för att plåga dem. Detta, menar Bahelele, visar att ingen omvändelse sker i dödsriket. För att nu tygla dessa onda andar krossade man förr i tiden *nkasa*-barken, d v s den giftiga barken från nkasa-trädet, och blandade den med vatten som sedan hälldes ut på den dödes grav just där hans huvud var beläget. Sedan man gjort detta kunde den döde inte längre visa sig för de efterlevande. När de goda avlidnas andar ser att de efterlevande, vuxna eller barn, har svårigheter och har brist på vad de skulle behöva, ger de hjälp i form av pengar, djur eller vad annat de levande har behov av. De visar sig för de levande i drömmen och talar om var de kan finna det som de har behov av. Att få sådana saker av de döda på detta sätt kallas *nsuzila*. (1977, s. 69–70.)

Kongolesernas hela strävan här i världen går ut på att skapa sig en så respekterad ställning som möjligt i den tillkommande världen. Laman skriver att ju högre upp kongolesen kan komma i rikedom och social ställning, desto bättre. Ty detta avgör den ställning han kommer att inta i den andra världen. ”Målet är alltså att på alla lovliga vägar – och även olovliga, om man ej upptäckes – komma till rikedom, makt och ära.” (1911, s. 20.)

J. Mbiti menar att de avlidnas land varken är bättre eller sämre än de levandes. I afrikanernas föreställning om livet efter detta spelar uppfattningen om straff knappast någon som helst roll. Där finns ingen belöning att eftertrakta, inget straff att undvika, ingen himmel att längta till och inget helvete att bli plågad i. Livet på andra sidan graven är en kopia av det närvarande. Det inspirerar varken till hopp eller längtan. Det finns ingen ”guldålder”, inget ”paradis” och ingen ”uppståndelse” att förankra sitt hopp vid. Varken belöning eller straff väntar individen efter döden. Straff och belöning kommer i detta livet. (1969, s. 166–169.) Detta är en dyster bild av tillvaron.

En människas liv upphör inte med döden. Kroppen förmultnar, men hennes själ förblir levande. När själen vill visa sig för de levande tar den skepnad av den människa som den tidigare var förbunden med, detta för att de efterlevande skall kunna känna igen den. När den döde visar sig för de levande kallar de honom ”nkuyu”. Nkuyu visar sig främst vid gravarna, ty folket tror att det är där nkuyu bor eller har sin utgång från dödsriket. I dödsriket sker ingen omvändelse. Om en man gifte sig och

dog och även hans hustru dog, fortsatte deras äktenskap i de dödas land. Om den efterlevande kvinnan hade gift om sig återvände hon efter sin död helt enkelt till sin förste make. Man trodde också att det fortsatte att födas barn i de dödas land. (Bahelele, 1977, s. 69–71.) Möjligheten att föda barn i de dödas värld är omdiskuterad. Det finns de som menar att även om äktenskap ingås så förekommer inga födslar bortom graven.

Ingen får missbruka de dödas namn. Om man måste använda en döds namn måste alltid ordet *widi*, d v s "framlidne", utsättas före namnet. (Laman, 1911, s. 29.) Något djupare teoretiskt spörsmål förefaller dock inte evighetsbegreppet utgöra. Laman menar att "det är sällan man finner någon kongoneger, som närmare begrundar de religiösa tingen eller livet efter detta. Det finns intet särskilt sökande efter sanning och ljus och icke heller något behov därav." (Ibid. s. 30.) Däremot är tankarna om de dödas liv och tillvaro mycket skiftande (Laman, 1916, s. 205). Det finns likväl en tro på ett liv efter detta, men långt ifrån alltid tror man att detta andra liv är evigt.

I en skrift från 1907 skriver Laman att "tron på gudomliga andeväsen och de avlidnas andar är allmän". Men de avlidnas andar (nkuyu) dyrkas inte. För dem hyser folket fruktan, och det finns många vidskepliga föreställningar om dem. Till hjälp mot det använder man sig av banganga (fetischprästerna). Här gör dock inte Laman samma distinktion som Buana mellan *nkuya* och *nkuyu*, vilket är anmärkningsvärt. Han fortsätter och konstaterar att vad "en person föreskriver före sin död, är var och en angelägen om att utföra, ty eljest får han icke vara i fred för den avlidnes ande. Man tror, att de avlidnas andar vistas i skogarna, varifrån de om nätterna begiva sig ut för att göra gott emot vänner och ont emot fiender. Kongonegern tror alltså på ett liv efter detta". Det är också därför som folk vid begravningar lägger så mycket som möjligt av den avlidnes ägodelar i hans grav. Av samma skäl sparar kongolesen så mycket som möjligt av sina ägodelar, eftersom de skall följa honom i graven och ge honom en värdig plats i den andra världen. "Om en hövding säger sig ha varit en rik och mäktig hövding, måste en eller flera av hans hustrur och slavar intyga detta, vilket sker därigenom, att de avrättas eller begravas levande under hövdingens lik" (Laman, 1907*a*, s. 42–45).

Enligt bakongos själsteori är människan en dubbelmänniska. "Den ena, den yttre människan är ett synligt väsen med en synlig kropp. Den andra, inre, själva människan, är ett osynligt väsen med en osynlig kropp." För kongolesen blir döden ungefär detsamma som när ormen byter skinn. Döden är inte en förintelseprocess, utan en övergång till en

annan tillvarelseform. (Laman, 1928, s. 17.)

Beträffande kongolesernas föreställning om ett liv efter detta skriver Van Wing att också de döda har sin by i likhet med de levande. När en döende fetischör lämnar sin nkisi till sin efterträdare (son eller systerson, alltefter omständigheterna) säger han till denne: *Ngeye buka ba bazulu, mono ikwe ba bansi,* ”du vårdar de levande ovanom, jag skall behandla dem som är nedanom”. I sin by har förfäderna sina hus och sina fält. De har stora rikedomar i form av tyger, pengar, villebråd och palmvin. Denna by befinner sig vid vattnet (*ku maza*), i skogen o s v. (1959, s. 308.)

Ett viktigt led i förståelsen av ankulten och kongolesernas syn på odödligheten är studiet av deras olika begravningsriter. Vi kommer tillbaka till detta i ett annat sammanhang.

2 Vad sker i döden?

Kongoleserna har en bestämd uppfattning om vad som sker med en människa när hon dör. Döden är inte slutet, utan en övergång från en tillvarelseform till en annan. Man har i allmänhet en klar föreställning om en tillvaro på andra sidan graven, ett dödsrike. J.F. Thiel tar upp frågan om dödsrikets namn hos tio olika stammar. Ett av de vanligaste namnen för dödsriket syns vara *kalunga,* som i olika avvikelser förekommer hos sex av de tio stammarna, däribland Nedre Zaïres befolkning. Han översätter kalunga med ''landet i djupet i jordens inre regioner''. (1977, s. 122–123.) I Nedre Zaïre är förutom kalunga de vanligaste namnen för dödsriket *nsi yavinda* (Laman, 1936, s. 764), vilket betyder ''det avlägsna landet'', *nsi abafwa,* ''de dödas land'', *ku mpemba,* ''det vid graven befintliga'', *ku mfinda,* ''det vid skogen befintliga'', m fl. Van Wing nämner även *gata di bakulu,* ''de för länge sedan avlidnas by'' (1959, s. 308).

Van Wing ställer frågan om vad som sker med kroppen och själen när människan dör. Han ger kongolesernas syn på följande sätt: om den döde säger man att han är ''död beträffande öronen'', örondöd *(fwidi makutu),* eftersom han inte längre kan höra något. Så snart han inte längre andas är han ''död beträffande näsan'' – näsdöd *(fwidi mbombo).* Det finns då inte längre något personligt kvar i *mvumbi,* ett ord som inte helt enkelt kan översättas med lik. Ty för kongolesen överger inte själen *(moyo)* kroppen så länge blodet finns kvar i blodkärlen. Mvumbi måste därför först torkas i rök, och när gråterskorna, som kontinuerligt vaktar den dödes kropp, konstaterar att likvätskan har antagit en vitgrå färg, vet man att blodet helt har förrunnit och att själen har lämnat kroppen. Först då kan människan förklaras död, *muntu fwidi kala.* Själen har då lämnat sitt hölje och antagit en vit kropp, mindre till växten än den ursprungliga och med rött hår. (1959, s. 288–289.)

Hela detta resonemang visar hur logiskt genomtänkt kongolesernas traditionella religion ändå är, även om den vid första påseendet företer ett virrvarr av trosföreställningar utan mening och inbördes samband. Man hade ett genomtänkt dödsbegrepp. Vi talar i dag om hjärndöd och hjärtdöd; kongoleserna talar om vad man skulle kunna kalla ''bloddöd''.

Om kongolesernas syn på döden ger Efr. Andersson följande skildring: ''Då döden inträtt, tror man, att själen tills vidare förblir i kroppen. Först

efter dennas förmultning lämnar den 'detta sitt boningshus och svävar omkring i skogar och öde trakter'." (1941, s. 28.) Själens vistelseort är således framför allt skogarna. Andra menar att den vistas i forsar, raviner och i underjorden. "Även efter sin skilsmässa från denna världen tros de avlidna intressera sig för sina anhöriga, som fortsätta jordelivet." (Ibid.)

Här kan man fråga sig om det finns något samband mellan den syn på själens befrielse som Andersson relaterar och babembes s k tygidoler; först låter man den avlidnes kropp förmultna och syr sedan in benen i tygfigurer som föreställer människor, deras s k anfädersfigurer. Jag har själv haft tillfälle att se sådana hos babembe.

P.A. Westlind menar att "det är en vanlig uppfattning, att människoanden vid kroppens död blir ett spöke. Spökena hava kroppar, men emedan de äro andliga, kunna de ej ses av oss." (1911, s. 63.) Vi syftade nyss till Lamans ord: "Att dö, säga bakongo, det är såsom att byta om kropp eller ömsa skinn" (1928, s. 17). I ett annat sammanhang säger Laman att människans ande "flyger som en fågel åt skogen", när den lämnar kroppen. Om hur det går till när anden lämnar kroppen har man flera framställningar. "Somliga anse, att då människan är sjuk och döende, går hennes ande utför ett stort berg och ned i en djup dal till en flod, där en färjkarl möter med kanot. Stiger då anden ned i kanoten och far över till andra stranden, förbliver den sjukes ande borta för alltid. Men lyckas man hejda honom från att stiga i kanoten, tillfrisknar han." (1907*a*, s. 44.)

Nu kan man fråga sig varifrån denna myt om floden, kanoten och färjkarlen i dödsriket kommer. Tanken förekommer bl a i kristna sånger och talesätt, men torde knappast ha någon förankring i Bibeln. Däremot förekommer dödsfloden i den grekiska mytologin under namnet Acheron i Hades, d v s dödsriket eller underjorden. Över floden fraktade färjkarlen Charon de döda mot en betalning av en obol. Det ligger här nära till hands att tänka sig ett lån från den grekiska mytologin i det kristna talesättet om "dödsfloden". En annan flod i Hades var Styx. Även i gammal egyptisk mytologi förekommer talet om den dödes färd på floden. Man kan fråga sig om det finns ett samband mellan det grekiska och egyptiska tänkandet och det kongolesiska på denna punkt, förmedlat antingen direkt eller indirekt via det kristna inflytandet, eller om dödsfloden är en urgammal tanke i kongolesernas traditionella religion. Den senare tanken är i och för sig inte orimlig, eftersom man ju ofta förlade *mpemba*, dödsriket, just till vattendrag.

Laman skriver i en artikel från 1916: "Då livet på *nseke mpanga* (det skapade landet, världen) har ändat, far anden till *mpemba* (graven), som

ock kallas *kutwazingila* (där vi skola förbliva) eller de dödas land'' (1916, s. 205). Men det är bara kroppen som begravs. I de dödas land får den döde en annan kropp, som är fri från lyten och sår och renad från all sjukdom. ''*Mentete* (den förste) gör dem i ordning på så sätt. Med undantag för död och sjukdom förflyter livet där alldeles precis i samma detaljer som här på jorden. Varje klan bor i sin by och lever för sig sitt liv just där byn har sin begravningsplats.'' (Ibid.) Det är den osynliga andliga *(kimpeve)* personen i kroppen som drömmer och arbetar i sömnen. Den kropp som förruttnar i graven kallas *vuvulu,* d v s omhöljet, skalet, det ömsade skinnet. (Laman, 1919, s. 136.) Man tänker sig att *ntima* (hjärtat) är det organ som håller *vumunu* (livet) kvar i kroppen. Hjärtat är således det förnämsta organet. *Tabuka vumunu* (att uppge andan, att utandas sin sista suck) innebär att *vumunu* skiljs från kroppen. Döden är mottagaren av vumunu eller *mwela.* Då livet lämnat kroppen är *vuvudi* (omhöljet) kvar. Om vuvudi menade de gamle att den inte uppstår igen utan ruttnar. ''Att dö är som att byta kropp eller ömsa skinn.'' (Ibid., s. 139.)

3 Kongolesernas uppfattning om människans kropp

För att kunna få ett klart grepp om kongolesernas syn på andevärlden, som ankulten ju ändå är knuten till, är det nödvändigt att söka förstå deras syn på människan och hennes kropp. Något av detta har redan skymtat i vad som ovan sagts.

Van Wing menar att när ett barn kommer till världen, så är det ännu inte en mänsklig varelse i ordets fulla bemärkelse. Det är ännu bara en *kimpiatu,* d v s en puppa. Barnet blir människa först vid namngivningen. (1959, s. 289.) Namnet har således en vital betydelse i kongolesernas traditionella religion.

Ungefär liknande föreställningar om barn som inte betraktas som fullödiga människor förrän vissa riter utförts förekommer även på andra håll i Afrika. Leakey berättar från Kenya att bland kikuyerna ansågs det som allt annat än önskvärt att ett dödsfall skulle inträffa i en hydda, även om detta inte spelade någon roll beträffande spädbarn, som ännu inte undergått ''pånyttfödelsen'', genom vilken man trodde att barnet uppfylldes av familjens ande. Före denna ceremoni betraktades ''en baby som bara kött och blod, vilket inte ännu upptagit den familjs andliga element till vilket barnet hörde''. Barnet var ännu inte någon ''andes kroppsliga boning'', och därför hade dess död ingen betydelse för andevärlden. (1953, s. 40.)

Bahelele skriver att när ett barn fötts, så måste fadern och modern enas om det namn det skall ha. Om de vill ge det något av sina egna namn eller någon annans namn, så måste de vara överens därom. Namnet måste härstamma från faderns eller moderns släkt. Många namn gavs på grund av händelser som inträffat i släkten eller med någon person som släkten mycket väl känner till, för att dennes namn inte skulle bli bortglömt. (1977, s. 11.)

Även Buana tar upp namnets betydelse och säger att det i kongolesisk tradition är tre ting som måste beaktas, när man väljer namn åt ett barn. 1. Det första är *mukisi.* Om en moder under havandeskapet behandlats med en *mukisi* kallad *Kilonda* eller om barnet självt behandlats med denne mukisi, måste barnet kallas *Mukanza.* 2. Om ett barn har givits namnet *Nganga,* beror det på att en nganga upprepade gånger hade kallats för att rädda barnets liv. 3. Namnet kan ha givits till minne av någon avliden anhörig. (1969, s. 47.) Namnet är således starkt knutet till

människan och utgör en del av hennes personlighet.

Van Wing menar att människan och hennes sociala miljö förser bakongo med de grundläggande elementen i det vi vanligen kallar ''andarnas värld''. Andarna är ingenting annat än människor som de levande själva, men med andra kroppar och placerade i andra sfärer. För att kunna förstå denna andarnas värld måste man först bli förtrogen med den inföddes uppfattning om ''människans värld''. Enligt Van Wing föreställer sig kongoleserna att människan består av fyra element, nämligen kroppen *(nitu)*, blodet *(menga)*, som innehåller själen *(moyo)*, och ett slags dubbelsjäl *(mfumu kutu)*. Men för att människovarelsen skall få sin fullständiga personlighet tillägges även namnet *(zina)*. 1. *Kroppen* (nitu). Van Wing menar att ordet *nitu* uteslutande avser människokroppen. När människan lämnar sitt hölje tar hon omedelbart en annan nitu eller kropp. 2. *Själen* (moyo). Blodet, som är utbrett över hela kroppen, är sätet för moyo eller själen. Enligt Van Wing innebär varje blodförlust ett lidande för själen, ända tills den slutligen överger det blodlösa liket. Själens huvudsakliga säte är hjärtat, livscentrum för blodet. Hjärtat *(mbandu)* befinner sig nära levern *(kimoyo)* och dessa två organ tillsammans med blodet utgör livets källor. ''Själen är livsprincipen, rörelseprincipen.'' 3. *Den märkbara förnimmelsen* (mfumu kutu). Mfumu kutu är den märkbara förnimmelsens princip, enligt Van Wing. Den kallas ''herren i örat'', mfumu kutu, därför att den anses ha sin plats där. Om natten irrar den fram över fälten och bemäktigar sig även människans sömn. Om den ger sig av om dagen faller människan ner avsvimmad. Skuggan är så intimt förbunden med mfumu kutu att de äldre inte tillåter att den trampas under fötterna; den skulle ta anstöt därav och man skulle på så sätt ådra sig sjukdom. Mfumu kutu kan i likhet med trollkarlarna sluka människorna om natten utan dessas vetskap därom på morgonen. 4. *Namnet* (zina). Namnet utgör, enligt Van Wing, den fjärde komponenten, den som fullständigar människan. Barnet är inte en fullständig människa förrän efter namngivningen. Namnet utgör en del av personligheten, och mot varje förändring av denna korresponderar ett nytt namn. Det är också därför som kongoleserna ogärna utlämnar sitt namn till en främling. Inte heller klannamnet, förfädernas och vännernas namn vill man utlämna. Man menar att den som har ens namn också har en del av en själv och på detta sätt kan förorsaka skada. Van Wing menar att namnet är intimt förbundet med den ''andliga själen'', på samma sätt som skuggan är förbunden med den ''förnimmande själen''. ''Det får inte ske, att de onda andarna genom att känna till trädklättrarens namn kommer för att bemäktiga sig honom.'' (1959, s. 283–290.) I *Religion och magi hos*

Afrikas naturfolk tar Efr. Andersson upp frågan om människans kropp. Han stöder sig där delvis på Lamans material. Enligt bakongos tro skulle människan ha en dubbel natur och bestå av en yttre och en inre människa. Den yttre har en synlig kropp och är ett synligt väsen. Den inre människan däremot, *ngudi amuntu,* är ett osynligt väsen med en osynlig kropp. Den yttre människan, kroppen, i sin tur består av *vuvudi* eller ytterhöljet, som begravs och förmultnar. Den inre, substantiella delen, *mvumbi,* är den del av människan som ''äts'' av *bandoki.* (1936, s. 54.)

Laman har gjort intressanta iakttagelser rörande kongolesernas uppfattning om människokroppen och dess funktioner. Dessa iakttagelser sammanfaller delvis med Van Wings, men avviker på vissa punkter från dennes. En av Lamans sagesmän, som han betecknar med ''Nt.'' säger att människokroppen består av tre delar: *nitu* (kroppen), *kini* och *vumunu.* Om någon blir sjuk har den ''köttsliga kroppen'' bundits. Man måste då söka efter kini (skuggan) och återföra den. ''Kroppen (*nitu*) begraves, *kini*-kroppen ätes av *kundu*-människor, *vumunu*-kroppen eller livet går till skogen och blir *nkuyu.*'' Här må noteras att sagesmannen med kini-kroppen egentligen menar *mvumbi,* d v s den inre delen av den köttsliga kroppen. ''Den kropp som ej synes, heter *vumunu* eller *mwela* eller *moyo* (liv).'' Livet finns inuti kroppen, framför allt i lungor och hjärta. (1919, s. 141.)

Laman säger vidare att bl a i skogstrakterna i Mayombe talas det även om *lunzi* eller *ndunzi,* som är lika med förståndet, intelligensen, och ''sitter i huvudet, innanför pannan, nedåt mellan ögonen''. Längre norrut talar man också om *mfumu akutu* (örats herre eller herren i örat). I trakterna längre söderut talade de gamle om denne under benämningen *ngudi akutu* (det egentliga eller inre örat). Om *mfumu akutu* säger man att ''han vandrar omkring, då vi sova. Han är chefen, som bevarar *vumunu.* Då *vumunu* är slut, går *mfumu akutu* sin väg'' och blir *kiniumba* (avlidens ande i allmänhet eller av god natur). Om människan är en sådan som 'äter' sina medmänniskor, blir hon en *nkuyu* (ibid., s. 141–142).

En annan av Lamans sagesmän säger att ''*Mfumu akutu* kan ock ge sig tillkänna på dagen. Det sker, då det rister och skriker i örat. Någon talar då om en. Man skall då strax vissla och knäppa till med fingrarna vid örat och säga: 'Jag hör'. [...] Om det rister i högra örat, är det en man, som talar om en. Är det i vänstra örat, är det en kvinna. [...] Man kan ej se *mfumu akutu.*'' (Ibid.)

Angående människans *kropp, själ* och *liv* ger Lamans sagesman ''K.'' en utförlig beskrivning. *Mwela,* andedräkten, är det som vi andas med eller genom vilket vi lever. *Vumunu* (andningen, livet), är ungefär det-

samma som mwela. Ordet vumunu kommer av verbet *vumuna*, andas, leva. *Nsala* är namnet på den del av människan som är inuti henne, d v s den inre, osynliga människan. *Kini* (skuggan) är människans likhet. Man kan se skuggan av någon utan att se personen själv. Den förra uppfattades således som en del av kroppen.

''Livet (vumunu) kommer från människokroppen och överföres från person till person genom barnens födelse.'' Livets plats är framför allt hjärtat och lungorna, men det finns även i övriga delar av kroppen. Om en del av kroppen blir sjuk säger man att *nsala* inte är hel. Men om hela kroppen är frisk så är också människans *nsala* eller *mwela* hel och frisk. När människan sover vandrar *nsala* eller *mwela* omkring för att ta reda på vad som skall hända och kunna underrätta kroppen därom. *Mwela* kan fångas av *kundu*-människorna och *bankuyu* (avlidnas andar). Om den dödes ande får fatt i den ande som är ute på vandring och denne inte får hjälp att frigöra sig från den avlidnes ande, så blir den människa som mwela tillhör sjuk och kan dö.

''Drömmen eller *ntu atulu* (sömnens huvud, drömintelligensen) är berättaren, siaren. Då människan sover, ser och drömmer hon tydligt allt det, som den andra personen i kroppen (d.v.s. den inre människan) ser och hör.'' Man kan få kännedom om en annan människas handlingar och tankar på avstånd genom att man möter hennes *mpeve* (ande) under drömmen.

''Det är den osynliga (*kimpeve*) personen i kroppen som drömmer och arbetar i drömmen. Det är den, som far till de dödas värld.'' Den yttre människan, kroppen, kallas *vuvulu* (omhöljet, skalet, det ömsade skinnet) och förruttnar i graven när en människa dött. (Laman, 1919, s. 133–136.)

En annan av Lamans sagesmän, med beteckningen ''L.'', menar att kroppen består av två delar: den synliga och den osynliga. Den senare kallas *mwela* (andedräkt), *kini* (skuggan), *vumunu* (liv, andning), *nsala* (den inre kroppen, personen) och *mpeve* (vind, ande).

Mwela kallas det som går ut ur mun och näsa. *Kini* är det man ser i sol- och månsken. *Vumunu* är det som gör att man andas och lever. *Nsala* är ett slags *vumunu* (ett levande väsen). *Mpeve* brukas mest i betydelsen ande, andeväsen, ond ande, en avliden o s v.

''Livet är vårt *vumunu*. Det är från Nzambi, men kan ej förklaras. Dess säte är i (vid) hjärtat.''

Nsala är den inre människan. Om den går sin väg blir bara *vuvudi* (omhöljet, ytterkroppen) kvar. *Nsala* bevaras av de avlidna (anförvanterna). ''Bevaras *nsala* hel, full (såsom månen), är människan frisk.

Börjar den avtaga, blir människan sjuk. *Nsala* lämnar inte kroppen förrän människan blir dödssjuk och *kini* (skuggan) börjar vandra. *Vumunu* är kvar i hjärttrakten. *Mwela* lämnar inte människan förrän hon är död."

När nsala helt och hållet lämnar kroppen går den till sina anhöriga bland de döda. "Det är alltså bland de våra, som förut dött, som *banganga* söka *nsala*."

Bangangas uppgift är att *vutula nsala* (återföra *nsala*). Barnet får inte *mwela* eller *nsala* utifrån, utan den följer med barnet när det lämnar moderlivet. "Barnets liv kommer från mannens länd (*luketo*, även höft, midja) genom 'blodet', som går in i kvinnans liv."

Kongoleserna menar att *ntima* (hjärtat) håller fast *vumunu* (livet) i kroppen.

De avlidnas andar och de som "äter" sina medmänniskor tar fast *kini*. Om den bärs bort utan att man kan påträffa den dör människan. Orsaken till den tidigare rädslan för att låta sig fotograferas berodde på de gamles tankar att om skuggan genom fotografering eller på annat sätt berövas en människa så dör hon. *Kini* kan inte gå bort av sig själv, utan förs bort. (Laman, 1919, s. 136–141.)

I en annan artikel skriver Laman att enligt bakongos själsteori är människan en dubbelmänniska. Den yttre människan är ett synligt väsen med en synlig kropp. Den inre, egentliga människan är ett osynligt väsen med en osynlig kropp. "Den inre människan är dels *nsala* och dels *mwela* (andedräkt, ande) eller *vumunu* (andning, livsprocess, liv). *Nsala* är livsprincipen personifierad." *Nsala* betraktas som ett personligt väsen som har sitt liv, sin ande, vilken den tar med sig till de dödas land. Där fortsätter den att leva med den kropp som framkommit vid dödsprocessen. "Den inre människan är ju redan här på jorden av osynlig och andlig natur, och därför blir den genom döden framträdande nya kroppen, personen, ett andligt väsen. Den andra världen blir en andarnas, förfädersandarnas värld." (Laman, 1928, s. 17–18.)

Det som här ovan citerats av Laman återkommer i stort sett i hans stora monografi över basundi-stammen. Vi har sett att Van Wings och Lamans iakttagelser i stort sett är lika beträffande kongolesernas uppfattning om människan, även om vokabulären ibland kan förefalla olika. Detta beror på att dessa båda författare arbetat bland två skilda stammar med vissa dialektala olikheter, Van Wing bland bampungu och Laman bland basundi. I sak har de dock mycket gemensamt. Men på en punkt tycks deras uppfattningar gå isär, nämligen beträffande begreppet *nitu*, kroppen. Enligt Van Wing skulle ordet *nitu* endast kunna användas om

människokroppen. Han skriver: ”Ordet *nitu* betyder uteslutande människokroppen; djuren har ingen sådan enligt den införddes föreställning” (1959, s. 283). Här tycks Laman vara av en helt annan uppfattning. I sin stora *Dictionnaire Kikongo-Français* översätter han *nitu* med kropp, fett, korpulens. Han tar även upp *nitu amuntu,* människokroppen, vilket låter ana att ordet *nitu* även kan användas om andra kroppar än människokroppen. (1936, s. 703.) I sin lärobok i naturlära, *Nkanda wabilekwa bianza,* använder Laman gång på gång uttrycket *nitu* både om däggdjurens, fåglarnas, fiskarnas och insekternas kroppar (1899, s. 38, 49, 64, 68). Bentley gör heller ingen skillnad mellan människokroppar och djurkroppar beträffande användandet av ordet *nitu.* I sin *Dictionary and Grammar of the Kongo Language* översätter han *nitu* med kroppens kött, kroppen (1887*b*, s. 377). Att kongoleserna dock klart skiljer mellan begreppen människa och djur är uppenbart, även om samma ord, *nitu,* används för att beteckna bådas kroppar. Detta framgår med all tydlighet av Philipparts konstaterande att de svarta klart skiljer mellan den animala naturen och den mänskliga. Djuret, säger man, dör helt och hållet emedan dess kropp inte är utrustad med den högre livsprincipen, som finns i människan. Människan består av en kropp, som vid döden blir *mvumbi,* lik, och en livsprincip, som inte dör men i dödsögonblicket flyr bort från kroppen för att ingå i ett annat liv. (1947, s. 22.)

4 Ankultens grund

Ankulten är framför allt grundad på två huvudprinciper, nämligen: 1. förhållandet mellan de levande och de döda och 2. maktföreställningen eller tron på livskrafterna.

Laman uttrycker saken på följande sätt: ”Motivet är dels denna förbindelse mellan de avlidna och de levande och dels den makt, som förfäderna, huvudmännen för familjerna och hövdingar för klanen anses äga, både medan de levde och sedan de hava avlidit” (1928, s. 18).

I *Evangelii livskrafter* skriver Joh. Warneck att de levande förväntar sig att de avlidna skall välsigna och hjälpa dem, samtidigt som de avlidna är helt och hållet beroende av de levandes välvilja. Man hedrar förfäderna därför att ens egen välfärd är beroende av dem. Warneck menar således att anfäderskulten inte har sin grund i pietet utan i fruktan. (1918, s. 63–67.) Detta senare torde dock kunna diskuteras. Man ser visserligen i förfäderna sedernas väktare, men pietetskänslan saknas ingalunda i anfäderskulten.

Martin P:n Nilsson påpekar att barn och deras anhöriga står i nära förbindelse med de avlidna. Det åligger de levande att sörja för de avlidnas kult. Av de senare väntar sig de levande ynnest om de ihågkommer dem och vrede om de försummas. (1923, s. 147.)

D. Westermann gör gällande att såväl anfäderna som naturfenomenen är bärare av extraordinära krafter, som människan söker blidka och göra sig nytta av, samtidigt som hon söker avvärja det hot de kan utgöra. De har därför, menar han, framför allt i Västafrika, blivit föremål för religiös kult. Tillbedjan av anfäderna i en eller annan form är, framhåller Westermann, allmän i Afrika. (1937, s. 155.)

E. Dammann skriver att där man utövar anfäderskult är de levande oskiljaktligt förenade med de avlidna. Särskilt klanens grundare är föremål för stor vördnad och anropas vid krissituationer. (1964, s. 195.)

I ett opublicerat arbete påpekar B. Söderberg att inte alla döda blir föremål för kult. Små barn och slavar som dött får ingen dyrkan. Kvinnor dyrkas mindre än män och hövdingar mer än vanligt folk. Stora hövdingar får efter sin död ofta under lång tid offer på sina gravar. (Opublicerat manuskript.)

O. Pettersson säger att bakongo vid kulten av de avlidna i första hand vänder sig till de nyligen avlidna och i mindre utsträckning till de gamla

förfäderna, som dött för mycket länge sedan. Libationsoffer av palmvin förekommer och böner uttalas i vilka man ber de döda om deras välsignelse. Kollektiva offer vid de döda hövdingarnas gravar förekommer i kritiska situationer i stammens liv. (1966, s. 120.)

Hos wanande i norra Kivu söker man på olika sätt, och framför allt genom gåvor, offer och åkallan, vinna de avlidnas bevågenhet. Ankulten, menar E. Katalkio, har sin grund i uppfattningen om familjen, som inte bara begränsas till sin inskränkta form av föräldrar och barn, utan i vidare mening omfattar både de levande och de döda. De döda utgör familjens, klanens eller stammens osynliga element och de levande det synliga. Det som förenar dem är en livs- eller vitalitetsgemenskap. (1964, s. 82–83.)

I sin bok *Kulturens vägar* skriver Kaj Birket-Smith att ”hos Kongopygméerna uppfångar sonen en del av sin döende faders själ i sig” (1943, II, s. 452).

a Förhållandet mellan de levande och de döda

Förhållandet mellan de levande och de döda är, som redan påvisats, präglat av ömsesidiga förpliktelser. P.A. Westlind skriver om de avlidnas andar att ”de äro intresserade för våra förhållanden” (1911, s. 63). Inte minst i kongolesernas begravningsriter kommer förhållandet mellan de levande och de döda till uttryck. Laman konstaterar i en artikel att ”visserligen äro tankarna om de dödas liv och tillvaro mycket skiftande” (1916, s. 205), men han fastslår också att kongoleserna ”tänka sig ett verkligt samband mellan den levande och hans existens efter döden” (1923, s. 48).

Efr. Andersson skriver att även efter skilsmässan från denna världen tros de avlidna intressera sig för sina kvarlevande anhöriga.

En del avlidna anses vänskapligt sinnade och vakar noga över sin släkts välgång, medan andra är onda och ständigt oroar de efterlevande. Farligast för dessa är sådana avlidna som redan under jordelivet varit *bandoki* eller trollmänniskor. Men även de goda kan ibland bli ovänligt stämda, därför att de ryckts bort från de levandes land och gärna vill ha någon anhörig med sig. ”Än vanligare är det att de äro vredgade över de efterlevandes bristande åtlydnad för de gamla lagarna och för deras ovillighet att sörja för sina hädangångnas behov.” Även om andarna anses ha stor makt över människorna, så är de dock helt beroende av dessas omsorger i form av offer o d.

Förfäderskulten grundar sig på detta ömsesidiga beroendeförhållande

mellan de levande och de döda, som å de förras sida är präglat av både pietet och fruktan, ”även om den senare inställningen är den förhärskande”. (1941, s. 28–29.)

Laman gör gällande att ”förbindelsen mellan de döda och de levande är mycket livlig. De döda hjälpa de levande och tvärtom, då svårigheter påkomma.” (1923, s. 48.) Han skriver vidare att de avlidna kan uppenbara sig för människor och att de då antar en synlig kropp lik den de hade medan de levde. De kan även uppenbara sig i en annan gestalt eller i en djurskepnad. Kongoleserna talar med vördnad om dessa *bakulu,* de gamla hövdingarna, eller *binunu,* de överåriga, och anser dem vara ”regerande furstar i gravens rike”. (Ibid.) Varje klan har sin *wadi mukulu,* avlidne gamling, som högste osynlige hövding över klanen. Uttrycket *wadi* eller *widi* sätts alltid framför en avliden persons namn.

”Den gamle” står där om natten, lutad på sin stav eller mot taket på det allmänna samlingshuset och blickar ut över byn för att vakta folket för *bankuyu* (onda andar) och *bandoki* (troll), som om natten kommer för att oroa dem eller ”äta” dem.

Om dagen uppenbara de sig på annat sätt. De taga ofta personlig gestalt och leka med barnen, tröstande och vaktande dem, då mödrarna gått bort till sina fält. [...] I denna gestalt kallas de även *basimbi.* (Laman, 1916, s. 205–206.)

Vid ankultens utövning gör kongoleserna en klar gradskillnad mellan andevärldens folk, något som vi redan sett exempel på. Ankulten omfattar i första hand de nyligen avlidna. Men ”så snart de helt och hållet försvinna ur minnet, upphör deras egentliga dyrkan” (Laman, 1923, s. 43). Man tänker i allmänhet inte så mycket på dem som dött för länge sedan. Dock kan ankulten också omfatta vissa som dött för länge sedan. Om *bakulu* eller *binunu* (de gamle, de överåriga) talar man nämligen med vördnad (Laman, 1916, s. 205). De kan, som tidigare nämnts, uppenbara sig på många sätt och göra sig påminta bland de levande, som *personliga väsen,* som *andar* i en eller annan skepnad, som *djur* eller genom *drömmar* och *syner* (ibid., s. 207). ”De avlidnas gemenskap med de levande beror på deras stora samhörighet med sin klan. Fäderna följa de efterlevande för att se till, om de i fädernas ställe väl vårda de minderåriga och föräldralösa barnen.” (Laman, 1923, s. 50.) Sina egna upplevelser bland kongoleserna beträffande förbindelsen mellan de levande och de döda återger Laman i följande skildring.

”Förbindelsen mellan de levande och de avlidna är mycket livlig.” Genom medier, framför allt banganga, söker de levande komma i förbindelse med de döda. De döda uppenbarar sig på många sätt och inte minst genom ”ljudeliga företeelser, såsom klappandar o. dyl. som man känner

från ockultismen. Jag har sett och hört dylikt och sökt undersöka förhållandet. Vilka krafter som varit verksamma har ännu varit omöjligt att med säkerhet utröna." (ibid., s. 50–51.)

En intressant fråga som ännu inte tillräckligt utretts gäller kongolesernas reinkarnationstro. Att en sådan faktiskt förekommer framgår bl a av en skildring som nedtecknats av Josefi Ndibu, även kallad Kapita Ndibu, som jag personligen träffat och som arbetade som lärare vid Kingoyi. På grund av ryktet om att vita män var på väg mot byn, berättar han, samlades byfolket för att samråda om vad som borde göras för att förhindra att främlingarna bosatte sig i trakten. Alla var överens om att de vita inte skulle få stanna och bo inom deras område. Man trodde nämligen att de vita var döda människor som en gång levat i deras byar. När de dog kom de till de dödas land, och där hade de bytt skinn (likt somliga ormar) och fått vita kroppar. "Om man rör vid deras kroppar, så känner man att de äro 'kalla' och mjuka, emedan de bytt skinn och genomgått en sådan förvandling." Om man tilläte dem bygga inom byns område skulle de "taga fotografier och så skall mycket folk dö mycket snart". (1928, s. 14–15.)

Det är tydligt att den avlidne vid reinkarnationen inte med nödvändighet behöver återkomma i skepnad av någon som tillhör den egna stammen eller har samma hudfärg som sina stamanförvanter, även om detta är det mest vanliga. Den avlidne kan mycket väl komma tillbaka i en vit mans skepnad. Själv har jag ofta hört kongoleser göra uttalanden som klart givit vid handen att reinkarnationstanken ingalunda varit eller är någon sällsynt företeelse.

Pastor Joseph Samba har skildrat kongolesernas första reaktion vid mötet med vita människor.

De flesta hade redan hört talas om *mindele* (en vanlig benämning för de vita), berättar han, och en del hade t o m sett sådana. Diskussionen om mindele var livlig ute i byarna. Vilka var de? Varifrån kom de? Och vad ville de? Beträffande deras ursprung var man ganska enig: de var avlidnas andar som kommit tillbaka i annan gestalt. "Hur underligt det än låter, har denna tro inte helt försvunnit i och med de senare årens livliga förbindelser mellan svarta och vita." Den finns ännu kvar på sina håll och tar sig ibland rätt så egendomliga yttringar.

Som ett exempel berättar Samba om en f d församlingsmedlem som låg på sin dödsbädd. Hans anhöriga uppmanade honom ivrigt att efter döden komma tillbaka i en administratörs skepnad och bli chef för Boko subdivision. Han lovade att göra vad han kunde för att tillfredsställa deras önskan. "Ngunzarörelsens ledare, Kibangu, lär ha blivit mundele för att

ostörd av myndigheterna få fortsätta sitt arbete." Många tror att han finns i Brazzaville i en frälsningsofficers skepnad. Folk vallfärdar dit för att få del av hans undergörande kraft. (Röjerås, S., 1938, s. 9–10.)

Leakey ger en skildring av den s k pånyttfödelsens eller den andliga födelsens ceremoni hos kikuyerna, då en anfäders ande tänks ta sin boning i ett nyligen fött barn (1953, s. 40).

Efr. Andersson citerar Dapper, som funnit att bavili i 1600-talets Loango hade flera föreställningar om själen och att tron att den döde föddes på nytt i en yngre generation dominerade inom den kungliga familjen (Andersson, Efr., 1958, s. 15). Denna tro att en död kan återvända till jorden i en yngre klanmedlem har, enligt Andersson, förstärkts i Kongo och Zaïre i betydligt senare tid. Den var en vanlig tanke i början av den moderna missionens tid, d v s i slutet av 1800-talet. Många missionärer blev tagna för avlidna kongoleser, som i skepnad av vita människor återvände till sitt land, främst för att förtrolla eller på annat sätt förgöra de överlevande. (Ibid., s. 17.)

Ännu mer dominerande än reinkarnationstanken är tanken på gengångarna, och ibland kan det vara svårt att veta var gränsen går mellan dessa tvenne föreställningar. Fu-Kiau talar om återfödelse, men ur en helt annan aspekt. Han menar att bakongo trodde på livets fortsättning i en kretsgång, som ett roterande hjul. Samtidigt menar han att när en människa dör på jorden, d v s i de levandes värld, så återföds samtidigt anden i Mpemba, d v s i de dödas värld. (1969, s. 121.)

Idowu är mera försiktig beträffande reinkarnationstron, men konstaterar dock att det i vissa trakter i Afrika finns en föreställning att anfadern återvänder i ett eller flera av familjens barn (1973, s. 187).

År 1928 utgav Svenska Missionsförbundet ett värdefullt arbete, som redan citerats, nämligen *Vildmarkens vår,* med bidrag av evangelister och lärare, som bl a skildrar minnen från missionens första tid i nuvarande Folkrepubliken Kongo och Zaïre och folkets syn på de vita. Vi har redan citerat Josefi Ndibus skildring av mötet med de första vita i hans hemtrakter. Han berättar att folket trodde att om de vita tilläts fotografera folk, så skulle människorna och deras livskraft samlas upp i små flaskor, "som de sänka ner och dölja i vatten, och, då människor dricka av vattnet eller bada däri, så skola de dö mycket fort". (Ndibu, 1928, s. 14–15.) Förmodligen hade någon sett hur det gick till när missionärerna framkallade sina fotografier. Ndibu berättar också om en kvinna som kommit från en by "där vita människor, såväl statsmän som missionärer brukade gå förbi". Nu hade två av dem sovit över i byn en natt, och en av dem, bedyrade kvinnan, var Ndibus avlidne far. "Säkert är det han, i

sanning, det är, som folk säger: 'Då någon dör går han till de vita vid de stora vattnen, endast så är det.' " (Ibid., s. 19.)

Nkambulu Eliza, en gammal bylärare som jag lärde känna under mina första år i Zaïre, berättar att en av våra första missionärer, K.J. Pettersson, allmänt ansågs vara "Nazulumongo-släktens hövding, som dött för länge, länge sedan och som uppstått och kommit för att ånyo uppsöka sina anförvanter" (Nkambulu, 1928, s. 50). Nkambulu fortsätter: "Folket trodde då för tiden att de vita voro uppståndna döda, ty de hade ju inga kvinnor. Men så kom den första kvinnan, det var 'mama' Mina (Wilhelmina Svensson), för att hjälpa männen att laga mat och deltaga i skolarbetet. [...] Då begynte folket tro, att också de vita verkligen föddes som andra människor, och att de ej voro, som vi trott, återkomna döda." (Ibid., s. 57–58.) Det har omvittnats av många att kongoleserna fick en annan syn på de vita, när missionärsbarn började födas på de olika missionsstationerna.

Distriktsföreståndaren Luka Didi vid Kinkenge berättar om hur förskräckt han var, när han första gången såg vita människor "enär de gamle sade, att de voro ett slags människor, som blivit så hårt brända i någon 'dödens eld', att de blivit så vita och rödlätta". Och när underrättelsen om att missionärer kommit till Kinkenge nådde hans by 1897 väckte detta stor oro, "ty i Ngangila by finnas inga människor mer, enär de vita 'ätit' dem". Denna skildring visar hur bl a européernas hudfärg förbryllade kongoleserna. (1928, s. 125–126.)

Metusala Mundala från Kingoyi berättar att man allmänt trodde "att de vita inte voro människor utan spöken, som en gång i tiden varit människor, och att de då tillhörde våra släkter, men sedan genom döden förvandlats och nu kunna ändra sina kroppar och kunna framträda efter behag var och när de önskade". De vita fick många namn. Ett av de vanligaste var *banduka*. (1928, s. 136.) Denna skildring är intressant; *banduka* betyder nämligen de förståndiga, listiga, finurliga och kommer av verbet *luka*, vara förståndig, listig, finurlig. Det är uppenbart att folket i början intog en avvaktande hållning till dessa banduka och alla deras nymodigheter.

Allmänt trodde man att den som återinträdde i de levandes land hade vit hudfärg. Detta är förklaringen till varför de första européerna – även missionärerna – som kom till Zaïre betraktades som *bankuyu*, d v s reinkarnerade avlidna anhöriga.

Kongoleserna i Nedre Zaïre har alltfort tre benämningar för vita; alla dessa visar något av deras syn på vita människor.

1. Man kallar de vita *bisi Mputu*, d v s människor från Mputu. Bisi är

pluralis av *mwisi,* som används om människor för att beteckna deras geografiska härkomst. *Mputu* är en förvrängning av Portugal. Eftersom de första vita man kom i beröring med i slutet av 1400-talet kom från Portugal, blev *bisi Mputu* en benämning för alla vita. Portugiser kallas också *baputulukeso.*

2. Den andra benämningen för vita var *mindele,* sing. *mundele,* som kommer av *nlele,* plur. *nlele* eller *minlele,* och betyder tyg av europeisk tillverkning till skillnad från de inhemska tygerna, tillverkade av material från rafiapalmen. Mindele var alltså människor som bar kläder av europeiskt material, d v s de vita. Därför kunde man också tala om *mundele wandombe,* d v s en kongoles som var klädd i europeiska kläder, eller en s k civiliserad svart (Laman, 1936, s. 609). Som vi tidigare sett kunde en mundele, d v s en vit, även betraktas som en *ndoki* eller en *mukuyu* (Axelson, 1970, s. 289).

3. Den tredje benämningen för vita var och är fortfarande *bampembe,* d v s de vita. Som adjektiv betyder *mpembe* ''vit''. *Ba-* är här kollektivt pluralprefix från personalklassen *u- ba.* Ordet skulle egentligen skrivas *ba-a-mpembe*; *ba-* har då syftning på människor som kollektiv, *-a-* är attributivmärke, som sammansmälter med klassprefixet *ba-. Mpembe* betyder således ''en vit varelse,'' ''en vit människa''; i pluralis får vi så *bampembe,* ''vita människor'', ''de vita människorna''. Det finns anledning förmoda att kongoleserna i början läste in ett djupare sammanhang i det sistnämnda namnet. Vi har redan talat om *mpemba,* dödsriket, och det kan vara av intresse att analysera detta ord. *Mpmeba* som substantiv är pluralis av *luvemba,* som tillhör yi - lu- zi-klassen och betyder ''krita'', ''vit lera'', ''vit jord'' (Laman, 1936, s. 578). Nu kan man fråga sig om det finns något samband mellan *mpemba*=krita, vit lera, vit jord och *mpemba*=dödsriket. Svaret måste utan tvivel bli jakande. En av de mest kraftmättade ingredienserna i en *nkisi* är nämligen just kritan, den vita jorden, den vita leran, och denna finner man framför allt vid flodbäddar och vattendrag, d v s där dit man traditionellt förlägger de saligen avsomnades, d v s fädernas, boning. Anfäderna representerar ju också en krafttillgång i det traditionella kongolesiska samhället. De européer som först kom till Zaïreområdet ansågs ju vara avlidna kongoleser som återkommit från mpemba, dödsriket. De var bampembe och kunde på grund av sin härkomst förmodas besitta *mpembas* krafter. Därför blev de också i folkets ögon *banduka,* som man måste inta en reserverad hållning till.

Nu var det dock ingalunda allas lott att efter döden få återvända till jorden. ''De flesta gå till de dödas värld för att där återförenas med sina därvarande anhöriga'' (Andersson, Efr., 1936, s. 70).

b Maktföreställningen eller tron på livskrafterna

Den andra av de huvudprinciper på vilka ankulten är grundad är maktföreställningen eller tron på livskrafterna. Laman har i en artikel från 1916 beskrivit denna maktföreställning hos befolkningen i Nedre Zaïre. I stort sett samma material återkommer i hans redan flitigt citerade bok *Sanningsstrålar* och i hans postumt utgivna monografi. I nämnda artikel sysslar Laman framför allt med den s k *fadersmakten,* ”den 'makt', som fäderna, huvudmännen för familjerna och hövdingarna för släkten (klanen) anses äga, både medan de levde och sedan de hava dött” (1916, s. 199).

Hos bakongo, skriver Buana, gavs nästan alltid välsignelsen av fadern eller faderns klan. Fadern spottade i barnets händer eller ritade tecken i pannan och på tinningarna med jordsmet från gravarna. (1961, s. 56.)

Bahelele säger att de gamle som man sätter det största hoppet till är de som visar stor makt eller gott förstånd till att kunna försvara andra. När en sådan person är nära att dö måste han förbereda en efterträdare. På en del håll måste denne invigas som hans efterträdare genom att ta på sig *nlunga,* en ring eller ett armband som kallas *mpu* och som närmast symboliserade värdighet. (*Mpu* betyder också hatt eller huvudbeklädnad.) Inom vissa områden förekom seden att när en gamling ville överföra sin makt på någon i släkten, så spottade han i palmvin och gav det åt sin efterträdare att dricka. När vederbörande sedan var död måste den viska, stav och kniv som han använt, överlämnas till den som invigts till hans efterträdare, ty den dödes makt var då överförd på den nu invigde. (1977, s. 79.)

Fadersmakten finns bestyrkt även hos andra folk. Dodds skildrar den synnerliga skräck som de gamla grekerna kände inför försyndelser t ex mot en fader och de särskilda religiösa sanktioner som den skyldige tänktes bli utsatt för. En fars förbannelse ansågs framkalla fruktansvärda följder. (1973, s. 46.) Liknande tankegångar fanns även hos bakongo och övriga stammar i Nedre Zaïre.

Rent allmänt kan man säga att alla människor har fått del av livskrafterna i högre eller lägre grad, enligt kongolesernas sätt att se. De nyfödda barnen har den i mycket ringa grad. Om ett nyfött barn dör får det därför heller ingen officiell begravning. Med åldern ökar livskrafterna hos en person, och de gamla besitter dem därför i högre grad än de unga. Ju äldre och inflytelserikare en person är, desto större livskraft besitter han och bestås vid sin död med storslagnare begravning än vad som bestås andra. De avlidna besitter i mycket hög grad dessa så viktiga livskrafter,

och de nyligen avlidna vanligen i högre grad än de som dött för länge sedan. Som tidigare anförts gäller därför ankulten ''i första rummet de nyligen avlidna och sedermera vissa av dem, som för längre tid sedan dött. Så snart de helt och hållet försvinna ur minnet, upphör deras egentliga dyrkan.'' (Laman, 1923, s. 43.)

Detta finns bestyrkt på flera andra håll i Afrika. Dammann konstaterar rent generellt att ankulten utövas framför allt på de senast avlidna fädernas gravar (1964, s. 128). I detta sammanhang är det viktigt att lägga märke till att det är på faderns och inte på moderns släktsida som fadersmakten och vården av anfädernas gravar förekommer.

1. Fadersmakten sådan den utövas av de levande

Låt oss först se hur fadersmakten utövas av de levande. Laman skriver att ''fadersmakten'' (*kitata*) och ''modersmakten'' (*kingudi*) är av mycket stor betydelse. Om den senare talar man i allmänhet inte så mycket, eftersom mödrarna vanligen omhuldas och vördas på ett alldeles särskilt sätt av sina söner och döttrar. Barnen tillhör ju moderns klan. Fadern däremot tillhör en annan klan. Endast i sällsynta fall rår fadern om sina barn. Men, säger Laman, ''såsom fader äger han dock stora företrädesrättigheter, och ve den son eller dotter, som ej vördar sin fader och uraktlåter att giva honom de gåvor, som tillkommer honom''. När en son har fällt ett villebråd, så är det s k hjärtat (en del av bringan jämte hjärta, lungor och lever) faderns del. Har sonen fällt ett större djur, så har fadern rätt att få ett lårstycke för att kunna dela med sig åt sina vänner. Dottern hade också skyldighet att besöka sin far och ge honom smakbitar av den mat hon tillagat. Likaså skulle hon besöka honom om han låg sjuk.

Om sonen eller dottern försummade sina plikter mot fadern drabbades de av hans ''makt''. Sonen fick ''otur'' i jakt, fiske etc och dottern blev ofruktsam. Denna ''makt'' tillskrevs fadern på grund av faderskapet. ''Ordet *se* (fader) brukas såväl om den verklige fadern som om vissa manliga eller kvinnliga släktingar till fadern. Till skillnad från andra fäder kallades de verkliga fäderna 'ländfäder' (*se dialuketo*), (d v s fäder, från vars länd barnet utgått) eller fäder, som 'fött' barnen (avlat dem).''

Fadersmakten kallas *kitata,* av *tata*, ''fader''. Prefixet *ki* betecknar en egenskap i allmänhet hos substantivet. Här avses makten, förmågan hos fadern att ''stänga'' en anhörig. Denna makt kallas såväl i detta som i flera andra sammanhang *lubindu* av *bindika,* ''stänga'', ''göra oförmögen, maktstulen, förtrollad'' etc, så att den som drabbats av den inte längre lyckas i sina förehavanden. (1916, s. 200–201.)

Bahelele har i sin senaste bok ett intressant avsnitt där han behandlar välsignelse och förbannelse. Där säger han att en döende släkthövding lämnar sin välsignelse till de efterlevande. Men välsignelsen ges inte åt vem som helst i släkten, utan endast åt dem som står närmast och som lyder och lyssnar till *hunda,* den gamle, och hans vilja. Vederbörande måste också ha ett ödmjukt hjärta. Endast den som kallas av den döende och blir spottad i händerna och i ansiktet får ta emot välsignelsen och på så sätt bli hövdingens efterträdare. Om en far är nära döden och vill ge sin välsignelse till sina barn, utdelar han den inte till alla, utan endast till det barn som står honom närmast och lyssnar till honom och gör hans vilja. Barnet sträcker fram sina händer och fadern spottar sin välsignelse i dem. Sonen är sedan skyldig att i minnet bevara vad fadern har överlämnat åt honom. Förbannelsen drabbar den yngling eller det barn som inte lyder sin far, sin mor eller de gamla och som inte uppträder väl och visar dem sin vördnad. En människa som förbannats eller förorsakar arvstvist drabbas av hastig död. Förbannelsen kan vara av olika slag. Om det gäller brist på lydnad bland de unga, förbannar de gamla inte ungdomarna själva utan de föremål som de lämnar efter sig åt dem, såsom husdjur, höns o d. När så ungdomarna kommer till klarhet om den förbannelse som de gamla lämnat efter sig, kan de gå till *banganga* för att få veta orsaken till att de själva eller deras djur är i avsaknad av välsignelse. Sedan banganga utrönt orsaken påbjuder han vederbörande att *yobila tobe,* d v s bada i jord från mbutas eller faderns grav och säga: ''Fader, mina fäder, jag har kommit för att böja mig inför er därför att ditt [faderns] vredsmod har följt mig. Den vrede som du har fört med dig har förbannat mig på grund av den smädelse som tillfogats dig. Därför, visa nu din nåd.'' Sedan skall personen i fråga ta jord från graven och stryka över kinderna, pannan och lemmarna. På så sätt skall välsignelsen återvända. Ibland kan också banganga påbjuda att ett djur skall slaktas, en gris eller en get, och att blodet skall hällas över graven. (1977, s. 66–68.)

Laman gör gällande att '' 'fadersmakten' kan utövas på trenne sätt: 1. Genom att 'önska' sonen eller dottern ont; 2. genom att uttala en för sonen känd eller hemlig lindrig förbannelse; 3. genom att i hela släktens och sonens närvaro uttala förbannelsen över honom'' (1916, s. 201). Den svåraste förbannelse som kan uttalas är den s k *kandu*-förbannelsen. Denna kan dock fadern inte göra bruk av ''annat än om sonen är född av en moder, som blivit köpt eller ärvd av fadern och alltså räknas till hans egendom och släkt'' (ibid., s. 202). Undantag finns dock även från denna regel. Om dottern förbannas blir hon ofruktsam (ibid., s. 203).

Det betraktades förr som något fruktansvärt att på detta sätt drabbas av faderns vrede, av fadersmakten. Det finns dock en möjlighet för en son eller en dotter att kunna bli löst från den förbannelse som till följd av faderns vrede vilar över vederbörande. När en son eller dotter blivit uppmärksammad på att han eller hon på ett eller annat sätt blivit bunden genom fadersmakten eller genom kandu-förbannelsen, söker vederbörande försona sig med fadern genom ''att gå till fadern för att lösas, påbindas *kimbanzi*-gräset och mottaga lyckan, förmågan att lyckas, bli frisk etc.'' (ibid.). När fadern skall försonas företas en ceremoni varigenom förbannelsen upphävs. Om en fader har bundit sin son vid kandu-förbannelsen, så är sonen vanligen medveten om detta, eftersom han har överträtt faderns vilja. Om fadern uttalat förbannelsen strax före sin död visar sig följderna först efter hans frånfälle. Om nu sonen vill ha förbannelsen upphävd och fadern redan är död, måste någon träda i faderns ställe och uppkallas efter hans namn för att förbannelsen skall kunna hävas. Vanligen tar man en pojke och ger honom den förfördelade faderns namn. ''Denne gosse tager en hacka, binder på skaftet en ring av det vanliga takgräset, ställer sig med benen isär och hackar till med hackan mellan benen upp mot ryggen sägande: 'Jag är din fader *na nzambi mpungu,* skjut hanar, skjut honor, ingenting förbannat, ingenting förtrollat (för dig).' Åter slår han med hackan två gånger, upprepande samma ord varje gång. På så sätt upphäves förbannelsen.'' (Ibid., s. 204–205.)

Men inte endast fadersmakten utan även nganga kunde binda en annan människa. Under min första period i Zaïre hände följande, som jag nedtecknat i min dagbok:

En man ligger döende på de svartas sjukhus [i Matadi]. Han är församlingsmedlem. När Öh-n [Öhrneman] kommer in i sjuksalen möter han mannens uppspärrade ögon, där skräck och fasa stå tecknade. Det var inte den vanliga känslan inför döden; här fanns något bakom det hela. Omsider kommer bekännelsen fram: För någon tid sedan blev mannen i fråga arbetslös. Han hade en sjuk släkting att taga vård om, och han råkade i ekonomiska svårigheter. I sin nöd gick han då till en trollkarl och begärde hjälp att få ett nytt arbete. Han fick ett trollmedel som han använde, och efter en tid råkade han få arbete. Nu menade trollkarlen att mannen till honom skulle lämna hela sin veckolön, men mannen vägrade, enär hans släkting var i behov av pengarna. Trollkarlen blev då arg och ''band'' honom, och nu låg han där. Prisgiven. Öh-n förklarade för honom, att Gud är starkare än alla trollkarlar och att han är villig förlåta mannen som fallit för frestelsen att söka trollkarlens hjälp – och så fick mannen till sist frid. Den gamla tron lever trots allt starkt fästad i folksjälen. (1940, 29/4.)

Missionär V. Larsson berättar i en artikel följande: ”En lärare var ute och fiskade tillsammans med en annan person. Så sade han plötsligt till sin kamrat: 'Hälsa de mina därhemma. De som skulle komma för att hämta mig, ha anlänt.' Så kastade han sig i vattnet och försvann.” (1946, s. 93.) Denna skildring för oss över till nästa moment i kongolesernas uppfattning om fadersmakten.

2 Fadersmakten sådan den utövas av den döde

Laman nämner att fadersmakten inte endast ligger hos fadern själv utan även hos huvudmännen för familjegruppen samt hos klanhövdingen. Därför har inte fadersmakten upphört här på jorden även om fadern dött, utan den uppehålls av huvudmännen och hövdingarna. ”Även den avlidne faderns makt och rätt kvarstår, vilken tillgodoses genom offergåvor och vördnadsbetygelser av olika slag.” (1923, s. 45.) Till följd av de avlidnas samhörighet med de levande fortsätter således fadersmakten att gälla även efter faderns död (Laman, 1916, s. 205). En mycket betydelsefull tanke framhäver Laman med följande ord: ”Fadersmakten hos de avlidna är icke alltid så utpräglad och framträdande hos alla. Det är blott vissa fäder och hövdingar, som medan de leva få ett stort rykte om sig att hava dylik makt och även annan makt samt andra personer, som genom bangangas undersökningar bevisats hava dylik makt efter döden. Dessa bliva mer än andra föremål för kult.” (1923, s. 51.) Om de avlidna på ett eller annat sätt försummas låter de sitt missnöje drabba den skyldige, som då har att försona sig med de avlidna på övligt sätt.

Laman säger att de avlidna fäderna följer de efterlevande för att se till att de väl vårdar de minderåriga och föräldralösa barnen. Hövdingarna har omsorg om klanen i dess helhet och ser till att dess makt och rikedom må förökas. Ibland, då de avlidna förmodas ha råkat i trångmål, måste de efterlevande hjälpa dem med ägodelar och djur. Underlåtenhet beträffande barnens fostran hämnas av de avlidna fäderna, och försummelser beträffande klanen av de avlidna hövdingarna. (1916, s. 207.)

Ett värdefullt bidrag till frågan om maktföreställningen och tron på livskrafterna bland bantufolken, den folkgrupp till vilken befolkningen i Nedre Zaïre hör, har givits av den katolske prästen och missionären Placide Temple i dennes arbete *La philosophie Bantoue* (1961). Vi skall ta upp några av hans tankegångar, vilka f ö på flera punkter överensstämmer med vad vi funnit även hos andra forskare i detta ämne. Temple utgår från något som skulle kunna uppfattas som en allmän bantu-filosofi, gemensam för hela bantuspråkgruppen i Afrika söder om Sahara.

1. För Temple är uttrycket *muntu,* ''människa'', ett nyckelord och en av grundpelarna i hans bantu-filosofi. Laman översätter ordet *muntu* bl a med ''person, individ, människa, någon, den ene eller den andre'' (Laman, 1936, s. 619). Den plurala formen är *bantu,*d v s ''människor''. Men Temple är inte nöjd med denna allmänna tolkning. Enligt hans mening lägger bantufolken in något djupare i muntu-begreppet, och tycks föredra tolkningen ''person'' framför ''människa''. Temple menar att det är oegentligt att översätta ordet *muntu* med människa. Muntu lever visserligen i en synlig kropp, men denna kropp är inte muntu. En infödd förklarade en gång för en kollega till Temple följande: Denne muntu är snarare vad ni på franska menar med ''personne'' (person) och inte vad ni uttrycker med ''l'homme'' (människa). Muntubegreppet innesluter föreställningen om upphöjdhet och förträfflighet. Detta ger logisk mening åt ett afrikanskt uttryck: *''Vidje i muntu mukatampe''*, d v s Gud är en stor (eller den store) muntu. Detta i sin tur betyder att Gud är den stora personen, d v s den stora, mäktiga, levande kraften.

Bi-ntu är, menar Temple, det som vi kallar ''tingen''; men enligt bantu-filosofin är bi-ntu de ''icke-levande'' varelserna, de obetydligare krafterna, som inte är utrustade med förstånd eller personlighet eller högre liv. Vissa betraktar prefixet *bi-* i *bi-ntu* endast som negationens partikel. (Temple, 1961, s. 38.)

Temple fastslår att människan enligt bantufolkens sätt att se utgör en enhet, något som inte alltid är lika klart för det västerländska tänkandet. Han menar att vi genom att särskilja själ och kropp råkar i svårigheter, när vi skall förklara vart *människan* tar vägen när dessa båda komponenter blir åtskilda. Om vi utifrån vårt sätt att tänka skulle söka klargöra och överföra dessa termer på bantufolkens språk, skulle afrikanerna stå helt oförstående. Hur skall man kunna tala om ''människans själ'' på de inföddas språk? Med undantag för det europeiska inflytande som bantufolken rönt, talar de inte på detta sätt. De särskiljer hos människan *kroppen, skuggan, andedräkten* (de uppenbara tecknen på liv) och *människan själv*. De uppenbara, synliga livsfunktionerna är förgängliga och inbegriper inte allt man menar med ''själen'', d v s det som gör människan till människa. Vårt *jag* består även efter döden, när kroppen och skuggan försvunnit. Det som finns kvar efter döden anges inte av bantufolken med någon term som betecknar *en del* av människan. Temple säger: ''Jag har alltid hört de gamla ange den med 'människan själv', 'hon själv', 'aye mwine'. Detta är den 'lilla människan', som är gömd bakom de förnimbara uppenbarelseformerna; det är 'människan', som vid döden har lämnat de levande.'' (Ibid., s. 37–39.)

2. Den andra grundpelaren i Temples bantu-filosofi utgörs av begreppet *kraft* (force) eller *livskraft* (force vitale). Enligt Temple skulle bantufolkens uppfattning om livet vara centrerat till ett enda värde, nämligen livskraften. Han menar att detta är ord som ständigt återkommer i de svartas mun. Det är uttryck för de högsta värdena, de högsta önskningarna. Det högsta värdet är *livet, kraften, det kraftfulla livsmedlet* eller *livskraften*. Om alla de bruk som vi inte förstår säger bantu att de tjänar till att förvärva *styrkan* eller *livskraften* för att kunna *leva starkt,* för att förstärka livet eller för att försäkra sig om dess fortsättning i de efterkommande. I negativ mening är det samma idé som uttrycks när bantu säger: Vi handlar på detta sätt för att bli skyddade mot olyckor eller från en försvagning av livet eller varat, för att kunna skydda oss mot inflytanden som förintar eller försvagar oss. Temple menar också att *kraften, det starka livet, livsenergin* är föremål för böner och åkallan till Gud, till andar och till de avlidna. Även magi, trolldom och magiska botemedel kommer i detta sammanhang i fråga. Själva säger bantu att de vänder sig till gudomen för att lära sig ''livets ord'', som ger undervisning om hur man skall förstärka livet. I det man anropar Gud, andarna eller manerna ber man framför allt: ''Gör så att jag får kraft.'' När de uppmanas att överge de magiska bruken därför att dessa strider mot Guds vilja och följaktligen också är onda, får man svaret: ''Vad finns det för ont i dessa?'' Det som vi stämplar som magi är i deras ögon ingenting annat än de i funktion satta naturkrafterna som ställts till människans disposition av Gud för att förstärka det mänskliga livet. När bantu lösgör sig från liknelser och omskrivningar betecknar de Gud själv som den *Mäktige,* den som äger kraft i sig själv. Han är också framalstraren av kraften i hela skapelsen. Gud är ''*Dijina dikatampe*'', det stora Namnet, emedan han är den stora kraften, eller ''*mukomo*'', som baluba säger, d v s den som är starkare än allt annat. (Ibid., s. 30–31.)

Men det är inte bara människan som är bärare av kraft, även om hon representerar den högsta kraften i skapelsen. Temple menar att för bantu har allt skapat, nämligen människor, djur, växter och livlösa ting egen livskraft. Varje ting har av Gud utrustats med en viss kraft just för att förstärka livsenergin hos den starkaste varelsen i skapelsen, nämligen människan själv. (Ibid., s. 31.) ''*För bantu är tillvaron det som är kraft.* Tillvaron är kraft och kraften är tillvaron.'' (Ibid., s. 36.) Denna definition av ''kraft'' är enkel och klar. Och som en logisk följd av hela detta Temples resonemang blir det en nödvändighet för bantufolken att sträva efter det som befrämjar kraften. För bantu är kraften inte en tillfällighet; den är t o m mer än en nödvändighet. Den är det väsentliga i tillvaron,

ja, tillvaron själv. (Ibid., s. 35.) Den högsta sällheten och den enda formen för lycka är för dem att äga den största graden av livskraft. Den värsta olycka som man kan uppleva är, när denna kraft avtar. Sjukdom och död härrör inte från människans egen livskraft, utan från en utifrån verkande orsak, från en högre kraft som försvagar hennes egen kraft. Det är således genom att förstärka livsenergin medelst magiska botemedel som man blir motståndskraftig mot olycksbringande krafter utifrån. Redan i sina hälsningsord till varandra lägger de in denna sin tro på livskrafterna. Man brukar formuleringar som ''du är stark'' eller ''du har liv''. (Ibid., s. 31–32.) (Liknande hälsningar förekommer även i Nedre Zaïre. När någon frågar en annan hur man mår säger han bl a: *Siemi e?* av verbet *siama,* bli (vara) stark, d v s ''är du stark?'' Man frågar också: *Wena moyo e?* av verbet *kala moyo,* leva, ha liv, d v s ''har du liv, lever du?'')

Som en följd av bantufolkens kraftföreställning kommer så ankulten in i bilden. Enligt Temple menar bantu att det som de avlidna förvärvat i fråga om djupare kunskap om livs- och naturkrafterna kan tjäna till att stärka de på jorden levande människornas liv. På samma sätt är det med den högre kraft som tillkommer genom förstfödslorätten, den som de avlidna brukar endast för att förstärka livet hos avkomman, som ännu lever kvar på jorden. Men den döde som inte längre kan träda i förbindelse med de levande på jorden är ''fullkomligt död'', säger de infödda. Detta betraktas som den värsta olycka som kan drabba en människa. Andarna söker komma i kontakt med de levande för att överföra sin livskraft på dessa och på så sätt själv kunna överleva. (Ibid. s. 44.)

Enligt bantus tanke är det möjligt att ''muntu'' kan växa och bli större och starkare; men samtidigt är det också möjligt att ''muntu'' kan avta, förlora sin livskraft, för att slutligen fullständigt utplånas och därigenom fråntas möjligheten att fungera som verksam kraft, som livskraft. Detta tillstånd av yttersta försvagning är en del av de avlidnas öde. De har då inte längre någon möjlighet att återknyta banden med de levande på jorden och således inte heller att förstärka vare sig sin egen eller de levandes livskraft. Den levande ''muntu'' har förbindelse med varat eller livet, med Gud, med sin släkt i uppstigande led, med klanbröderna, med sin familj och med sina efterkommande. Alla förvärv utgör ett utökande av livskraften; allt som skadar, förstör fädernearvet, vållar avbräck i det som konstituerar livskraften, innebär en försvagning av ''muntu'', som därigenom så småningom blir ''död'', *kufwa*, i den mening som ovan preciserats. (Ibid., s. 68–69.)

5 Ankultens former

Ankulten eller anfäderskulten har ett alldeles särskilt namn bland befolkningen i Nedre Zaïre, nämligen *ngiobolo atobe*, ''bad i gravjord'', d v s insmörjning med jord från förfädernas gravar, eftersom jorden på gravarna betraktas som mediet mellan de döda och de levande. ''Jorden i graven har blivit *ett* med den som begravts enligt lagen för magin, och graven är hans enda synliga hem.'' Den begravde har inte förintats. Han lever i lyckans och livets värld. Därför förmedlar jorden därifrån liv, hälsa och välgång. (Laman, 1923, s. 51.)

I alla synkretistiska rörelser i Nedre Zaïre, där ankulten ständigt kommer in i bilden, spelar just gravjorden en avgörande roll. Vi kommer tillbaka till detta i ett senare kapitel. Det är också helt naturligt att kongoleserna har stor respekt för och omsorg om såväl gravarna som själva gravplatserna, och många tabuföreskrifter är knutna till dessa (Laman, 1923, s. 51). Vi skall här ta upp hur några av de vanligaste formerna för ankult kommer till uttryck.

a Begravningsriterna

Begravningsriterna är värdefulla att studera om man vill söka förstå kongolesernas trosföreställningar, och då inte minst innebörden i ankulten. Här ber jag att få hänvisa till min bok *The Niombo Cult among the Babwende* (1967), där den kanske mest intressanta begravningsriten i hela Nedre Zaïre utförligt beskrivits (Widman, 1967). Vi skall även se litet närmare på några andra beskrivningar av olika begravningsformer.

Efr. Andersson talar i en av sina artiklar om förfädersdyrkan och understryker att denna tar sig uttryck redan i de ceremonier som utförs vid den dödes begravning. ''Som ett slags dödsoffer har man att anse de tillhörigheter, som den avlidne får med sig i graven eller som utställes på denna. I gammal tid hedrades särskilt hövdingarnas själar genom verkliga offer, t.o.m. *människooffer*.'' (1941, s. 29.)

I ett brev från Mukimbungu av den 3 januari 1890 berättar N. Westlind om en hövding som avled i Manengabyn ca 15 km från Mukimbungu. ''När de begravde honom, lade de en kvinna på botten av graven. Kvinnan var levande.'' Sedan skar de huvudet av tre slavar som de

menade var orsak till hövdingens död. På Westlinds fråga om det var brukligt att man gjorde så, svarade man att ''det händer ibland, då de särskilt vilja hedra den döde''. (1890, s. 53.)

I sin dagbok skriver missionär T. Andersson för den 22 september 1888 bl a: ''Här var nyss en gosse, som berättade litet av sin levnads historia. Den var rörande. Hans moder hade blivit levande begraven, och hans far hade de skurit huvudet av.'' (1888–1893.) Förmodligen hade detta skett i samband med någon stor mans begravning. I en annan dagboksanteckning från den 20 december 1889 berättar han om samma händelse som N. Westlind skildrar i sitt brev av den 3 januari 1890. Han nämner hövdingens namn, Mbeni, och byn är densamma som i Westlinds skildring, nämligen Manenga, ett par mil från Mukimbungu missionsstation. Han skriver: ''Graven var för hård och kall för den döde hövdingen, varför de bäddade henne med en – *levande kvinna,* som hette Kiakwenga, den de med våld kastade dit ned, lade liket ovanpå och – *fyllde graven.*'' (1888–1893.)

I boken *Tata Flodén berättar* skriver missionär S. A. Flodén om en begravning med följande ord: ''Enligt gammal sedvänja skulle ett par personer levande begravits tillsammans med liket. De skulle ha följt sin hövding till den andra världen som vittne om hans storhet.'' (1933, I, s. 231.)

Men människooffer i samband med stora mäns begravningar skedde inte alltid genom att begrava offren levande. G. Pagels har givit en ingående skildring om hur offren på olika sätt avlivades i samband med stora slavägares och andra stormäns död i Övre Zaïre (1887, s. 65–70).

Även om vi utifrån vårt västerländska sätt att se upplever den gamla seden att begrava människor levande eller på annat sätt offra dem i samband med stora mäns död som något groteskt, måste det hela dock sättas in i sitt rätta religiösa sammanhang som ett vedertaget led i anfäderskulten. Detta att dö tillsammans med sin make eller herre var en form av pliktuppfyllelse mot den avlidne, i stil med änkebränningen i Indien. Den gamla seden är på intet sätt ett utslag av ond vilja. I många fall var det just älsklingshustrun som begravdes levande jämte sin döde make för att kunna tjäna honom i det tillkommande livet, säkerligen en ärebetygelse som inte vederfors vem som helst.

Laman skriver att om det var en mera betydande familjefader som dött, så ägnades han mycken omtanke. Ibland begravdes han i sitt eget hus eller i familjens gemensamma samlingshus, ''där han förr suttit och druckit palmvin med de sina''. (1923, s. 52.)

Även Bahelele berättar att äldre personer som avlidit på sina håll

begravdes i sina egna hus. När så de efterlevande samlades för att dricka palmvin slog man först ut en del av vinet på den avlidnes grav. De ville att när de själva drack, så skulle också den avlidne få dricka tillsammans med dem. (1977, s. 60.)

I de två sistnämnda exemplen är det således fråga om libationsoffer.

D. Westermann framställer offren som en livsnödvändighet för de avlidna. En människas kraft tynar bort om hon blir utan föda. På samma sätt är det med den avlidna människan. Hon måste återupplivas. Det är därför som man inte bör vända sig till anfäderna med bön om något utan att samtidigt bringa dem offer. (1937, s. 154.)

Även Van Wing tar upp begravningsriterna i sitt stora arbete, som tidigare citerats. Han säger att den centrala begravningsplatsen ofta är förlagd till den plats där anfadern och grundaren av släkten blivit begravd i sin egen hydda. Vid hans död flyttades byn, men man återkom och begrov sina döda kring grundarens grav. På så sätt fick platsen namnet *mbansa*. Begravningen tillgick på så sätt att den döde sänktes ner i graven med alla de tyger som han själv under sin levnad samlat eller som givits av släkten som den sedvanliga tributen vid begravningar. Man lät honom få med sig alla sina mest värdefulla ägodelar för att förhindra att han efter döden skulle komma tillbaka och hämta dem. (1959, s. 309–310.) Begravningen, säger Van Wing, skedde enligt de traditionella riterna. Bland dessa må nämnas att en släkting som bar ett krus med palmvin ovanpå två korslagda palmblad ställde sig framför den öppna graven och bestänkte gravarna i de fyra väderstrecken och ropade ut några fraser, varpå följde ett tal till de avlidna fäderna. (Ibid., s. 315–316.) Sedan böjde den äldste sonen sina knän framför graven och höll ett tal till den döde. Efter detta tal tog han en näve jord och kastade den i graven. Alla de närvarande gjorde likadant varpå graven fylldes igen. Sedan slog man palmvin på gravkullen, varpå den äldste sonen och därefter alla släktingarna doppade fyra fingrar på vardera handen i lera och förde dem tre gånger till bröstet. Fingrarna doppades på nytt och fördes tre gånger till motsatta handlovar. Så reste sig alla och hälsade med en trefaldig handklappning, varefter man gick sin väg. (Ibid.)

Uppgiften om de korslagda palmgrenarna i Van Wings skildring är intressant. Den skulle kunna tjäna till att styrka en då och då framförd teori om att korset i Centralafrika inte med nödvändighet behöver uppfattas som en lånad kristen symbol. Kors heter på kikongo *kulunsi*, plur. *makulunsi*, och Fu-Kiau menar att uttrycket skulle kunna tänkas härröra från samma rot som verbet *kula*, som betyder ”växa”, ”utvecklas”. Korset skulle då symbolisera människans utveckling, hennes undervis-

ning och initiation. Människans utveckling i initiationsskolan symboliserades förr enligt Fu-Kiau faktiskt av ett kors omgivet av en cirkel, ett hjul som anger den väg människan måste följa i sin livsutveckling. (1969, s. 105.) Han menar också att korset förekom som en symbol bl a vid de gamla *lemba-* och *nkimba*-skolorna. Lemba var en av de gamla *nganga*-skolorna, och bakongo hade fått lära sig att säga sanningen inför lemba-korset. Nikimba-korset utmärkte människans tre livsetapper: födelse, ålderdom och död, som hade sin motsvarighet i dagens tre etapper: morgon, middag och kväll. (Ibid., s. 122.) Axelson citerar Bastian, som gör gällande att korset var känt i Centralafrika före portugisernas ankomst (Axelson, 1970, s. 190–191).

Ett gammalt kopparmynt från Shaba, f d Katanga, hade formen av ett kors. I samband med den starkt synkretistiska *munkukusa*-rörelsen, som under förra delen av 1950-talet svepte fram som en gräseld över Nedre Zaïre och angränsande områden i Folkrepubliken Kongo, spelade korset en stor roll. Man skulle bl a *koma croix*, d v s spika korset. Det är väl inte klarlagt om detta gällde korset endast som kristen symbol. Det skulle mycket väl kunna tänkas att det också fanns äldre troselement med i bilden. Laman nämner i sin *Dictionnaire Kikongo-Français* att det fanns en *nkisi* med namnet *Kulunsi dia Kimpanzu* (1936, s. 330).

b Vården av gravarna

Ett annat viktigt moment i anfäderskulten är vården av anfädernas gravar. Laman berättar att man vid slutet av den torra årstiden, då gräseldarna brukar tändas, går ut till gravplatsen för att hacka gravarna rena från ogräs. Särskilt uppmärksammas då hövdingarnas och de äldstes stora gravinhägnader. (1916, s. 209.) Detta är en synnerligen viktig förpliktelse som åligger de efterlevande (Efr. Andersson, 1936, s. 87). Om de efterlevande försummade att ansa och vårda de avlidnas gravar skulle de avlidna genast på ett eller annat sätt ge sitt missnöje tillkänna.

Utsmyckningen av gravarna får också ses som en del av anfäderskulten. Enligt Bahelele brukade man på en mans grav placera dennes bägare, skjutvapen och andra ting. På en kvinnas grav ställde man föremål som hon själv använt under sin livstid, t ex hennes skålar, korgar, grytor o d. (1977, s. 75.)

E. Dammann menar att ankulten framför allt utfördes på de senast avlidna anfädernas gravar. Men man kan fråga sig om alla de platser där man utövar kult av de avlidna anfäderna verkligen är gravar från begyn-

nelsen. Dammann konstaterar också att man på sina håll funnit *anfädertempel*. Dessa tempel är i regel små och påminner om människornas hyddor. (1964, s. 128, 195.)

I sin bok *Äventyr i Centralafrika* skildrar K.J. Pettersson en kongolesisk gravplats. Det fanns en stor mängd gravar i skuggan av en grupp träd. De flesta av gravarna var kvadratformiga, släthackade och dekorerade med järngrytor, lerkrus, handfat, vattenkannor, muggar och buteljer, tallrikar och fat. ”Ett par avbrutna flintlåsgevär voro även nedstuckna. Sakerna voro ordnade i rader, de mindre i ytterkanterna, de större i mitten. Det hela vittnade om en viss blick för symmetri. Men alla föremålen voro gjorda obrukbara genom en bräcka eller ett hål, för att ingen skulle stjäla bort dem.” Här drar Pettersson säkerligen en felaktig slutsats. Ingen skulle våga stjäla något från en grav. Föremålen hade ”dödats” för att kunna bli brukbara i de dödas värld. Alla gravarna hade olika dekorationer. Husgeråden och vapnen på gravarna vittnade om de avlidna hövdingarnas forna glans och makt. De avlidnas anhöriga hade även satt ut mat och dryck på en del gravar. De döda skulle kunna äta och dricka och ”således avstå från att tillfoga de efterlevande någon skada”. I törnbuskarna kring gravplatsen fanns huvudskallar efter personer som avrättats i samband med hövdingarnas begravning faststuckna. ”Huvudskallarna grinade så hemskt emot mig, att jag nästan kände kalla kårar utefter ryggen.” (1923, I, s. 144.)

c Offer åt de döda

Offerkulten av de döda bland befolkningen i Nedre Zaïre finns omvittnad i många arbeten. Vi har också i vad som redan sagts givit exempel på offer åt de döda. Ofta förrättades offren ute på gravarna och hade i många fall karaktär av tackoffer. Laman framhåller i sin monografi att den avlidne fadern och förfäderna – särskilt då klanens kraftfulla överhuvuden – alltid måste ihågkommas. Detta sker vanligen genom att en mugg palmvin vid vissa tillfällen slås ut där de allra senast avlidna ligger begravda. För att de avlidna inte skall bli bortglömda tillreder man ofta palmvinet i närheten av begravningsplatsen. Bland vissa stammar uppför man, som tidigare nämnts, små hus över gravar som finns i byn eller dess närhet. Om man förvarar förfädersbilder i boningshusen eller i särskilda hus slår man då och då ut litet palmvin framför bilderna som offergåva. Ett stycke av ett fällt villebråd eller litet lagad mat placeras också framför dem som offer. Bland vissa stammar finns en liten uppkastad jordhög

inne i vardagsrummet. Under denna har ett litet djur placerats, i vars skepnad man menar att någon av de döda uppenbarar sig. I en halvcirkel av jord placeras också palmnötskärnor som representanter för andra anfäder. Här offras palmvin och uttalas böner. Vidare förekommer särskilda förfädershus uppförda av jord och försedda med grästak. I dessa hus förvaras en mugg med ett hål, genom vilket palmvin hälls ut som tackoffer. (Laman, 1962, s. 44–45.)

I ett annat sammanhang skriver Laman: ''Efter renhackningen [av graven] utgjutes palmvin till tackoffer med bön om välsignelse. Skulle man ej hacka ren gravarna, har man orenat dem och försyndat sig. [...] Har en större eller mindre hövding från klanen avlidit, utgjutes palmvin under en längre tid på hans grav. Därtill offras själva hjärtat av djuren som skjutits. Vid renhackning av graven skjutes flera salvor.'' (1916, s. 209–210.) Om jakten har krönts med framgång hälls blod från villebrådet ut på hövdingarnas och de mest kraftfulla förfädernas gravar (Laman, 1962, s. 50).

Även Van Wing har givit en utförlig beskrivning av hur offer åt de döda utfördes (1959, s. 318–344). Den avviker inte nämnvärt från ovan angivna exempel.

H. Sawyer menar att offret är förbundet med känslan av renhet och orenhet, skuld och sjukdom, frid, hjärtats ro, avlösning och hälsans återställande (1969, s. 69).

Martin P:n Nilsson gör gällande att de avlidna ständigt ställer stora anspråk på de levande. Själen måste ideligen underhållas med gravoffer. De levande måste oavlåtligt tillföra de avlidna näring, ty annars finner den döde ingen ro i graven utan hungrar och törstar. Han drivs då upp ovan jord till de levandes värld och söker hämnas på dessa. (1923, s. 108.)

d Särskilda hus åt de döda

Vi har redan sett en antydan om att man bland kongoleserna ibland bygger små hus åt de döda. I *Dagbok för Kinkenge (1904–1910)* berättar C.N. Börrisson om en byresa till Luango-distriktet och skriver bl a för den 26 augusti 1904:

Predikade i Nsundi för män och kvinnor och barn. Då vi lämnade byn gingo vi förbi deras böneställe – en lerhög tilltrampad likt en gravkulle, som de kalla ''Mwe Mbunzi''. På trästockar, som ligga omkring, sitta de och sjungande klaga sin nöd och sin brist för Mwe Mb: – ''Vi gingo till vattnet men våra fiskredskap

voro tomma – A-h Mwene Mbunzi Vi gingo för att jaga men våra ögon hava intet sett Ah, Mwene Mbunzi Vi föda våra barn med smärta men döden slukar oss Ah, Mwene Mbunzi'' o.s.v. Under tiden utgjutes blod av höns e.d., palmvin eller olja på kullen. (Dagbok för Kinkenge 1904–1910.)

Denna skildring visar att ankulten även kunde ske under bar himmel. Att den försiggick på en anfädersgrav är utom allt tvivel. Den avlidne anfaderns namn var Mbunzi, och Mwe, som är en förkortning av Mwene, betyder ''herre'', ''den store''. Kulten försiggick således på den store Mbunzis grav.

Missionär T. Ceder skriver i en dagboksanteckning av den 30 juni 1908 om ett bybesök i samband med en undersökningsresa till nuvarande Folkrepubliken Kongo: ''Strax utanför byn fanns två gravar överbyggda; de sågo ut som små hus. Jag har förut sett sådana men ej tänkt på, att det varit gravar. [...] I alla mera framstående mäns hus har jag sett ett slags avskilt avgudaaltare helst i hörn nära dörren.'' (Dagbok, 1908.) Avgudaaltare i detta sammanhang avser givetvis platsen där anfädersbilderna eller minkisi förvarades.

J. Nyrén berättar från sin inspektionsresa i Zaïre och Kongo om ''små heliga byggnader'' som ofta förekom i och utanför byarna. ''I dessa hus förvara släkterna och familjerna sina gudar.'' Där frambar man även offer från djur som slaktats eller fällts under jakten. ''Blodet utgjutes därvid i en helig fördjupning i jorden framför guden.'' Man bestänkte även de omgivande heliga tingen med blod, ''allt för att göra gudarna vänligt stämda''. Man väntade sig i gengäld välsignelse från de avlidna. (1922, s. 81–82.)

Även Nyrén förväxlar anfädersbilderna med avgudar. Ankulten är något helt annat än avgudadyrkan, vilket Afrikaresenärer ofta tycks ha svårt att inse. Den tillfällige besökaren kommer ofta fel i sitt försök att förstå traditionell religion, om han inte har kunniga sagesmän att tillgå. Tyvärr händer detta alltför ofta.

På sina håll, skriver Laman, förekommer det att man begraver de döda i byns allmänna samlingshus, där dessa förr suttit och druckit palmvin med de sina. Om nätterna underhålls elden i huset av någon som ligger där. Så snart man dricker palmvin utgjuts alltid den första muggen på graven. Om den döde är begravd på annan plats bygger man stundom ett litet hus över graven. Där offrar man kött och palmvin till den avlidne, ty det är viktigt att han inte blir bortglömd. I själva byn byggs ibland också ett ''de gamlas'' hus. Som präst tjänstgör den äldste, den som i vanliga fall för familjens eller klanens talan. (1916, s. 210.) Om en mera betydande familjefader är begravd i närheten av sitt forna boningshus, uppföres

ofta ”ett hus eller tak över graven, och palmvin och kött offras där” (Laman, 1923, s. 52). I en del hus som inte är uppförda över en grav finns ingen direkt gravkontakt med den döde (Laman, 1962, s. 45).

I förbigående har nämnts att olika föremål brukar placeras på den dödes grav. I litteraturen brukar man påpeka att dessa ofta först skadats på ett eller annat sätt. I min bok *The Niombo Cult among the Babwende* har jag påvisat att föremålen ingalunda, som ibland har framhållits, skadats för att förhindra stöld. Ingen skulle nämligen våga stjäla något från en grav. Saken har en djupare innebörd: föremålen måste nämligen ”dödas” för att blir brukbara på andra sidan graven. (Widman, 1967, s. 44–46.) Guthrie är inne på samma tanke när han beskriver de gamla grekerna och deras gudar. På samma sätt som man som levande varelse har behov av fysisk substans i form av mat, kläder och vapen, så har människan som ande behov av dessa tings andliga substans, vilken hon kan tillgodogöra sig endast genom att föremålen bränns eller på annat sätt förstöres. (1955, s. 12.)

e Anfädersbilder

Inom stora delar av Centralafrika använder man sig av anfädersbilder. Vi har redan sett att dessa – i varje fall tidigare – av européerna ofta förväxlades med avgudar. Anfädersbilderna är att betrakta inte som avgudar, utan som kultföremål till vilka de avlidnas andar bundits t ex genom magiska riter. Inte minst ur denna synpunkt är ankulten betydelsefullare för kongolesen än Nzambitron, som ju helt saknar kultföremål.

Dessa anfädersbilder kan vara av skiftande slag, såsom de s k *tygidolerna* eller *högtidsliken* bland babembe, repliker av *niombofigurer* bland babwende, *anfäderskorgar* bland bampungu, *trä-* eller *stenskulpturer* o d.

Laman skriver i en av sina artiklar att babembe samlar den dödes ben och lägger dem i mattor och tyg som ges formen av en människa. Bland babwende i trakten av Kingoyi lägger man de torkade liken i mängder av tyg och bastmattor, som formas till stora kolosser med människoform och sedan begravs. Babembe däremot begraver först liket, och sedan det förmultnat grävs benen upp, rensas och läggs i de s k högtidsliken eller tygidolerna. Dessa framställs i form av sittande människofigurer med utsträckta armar. De ”tatueras” med krita och pryds ofta med pärlor o d. Utvändigt är de klädda med rött tyg. Den röda färgen är livets symbol och utgör högtidsdräktens färg.

I vanliga boningshus kan man finna ett eller flera sådana ''högtidslik''. Norr om Boma framställer man sådana figurer av lera, som bränns, eller också av trä. Man hugger också ut människofigurer i sten och placerar dessa på gravarna. Dessutom beställer många under sin livstid stora kistor av mahogny ''i vilka de en gång skola begravas''. (1916, s. 210–211.)

Laman berättar i ett annat sammanhang att man på en del håll inte bara förvarar den dödes redskap utan även förfädersbilderna av trä och tyg i husen. Dessa förfädersbilder kallas också *bankuyu,* d v s föremål vari de avlidnas andar tagit sin boning. ''De äro särskilt invigda medelst vissa ceremonier och begjutna med blod av offrade höns etc.'' De små bilderna tar man med sig även på resor för att de skall skydda, hjälpa och meddela ägaren vad han bör göra för att ha framgång. Laman menar att de är ett slags skyddsandar. Man talar till dem, ''tuggar kolanöt och spottar ut över dem till offergåva, beder till dem och umgås med dem på detta sätt''. (1923, s. 52–53.)

Van Wing talar om ''förfädernas korgar''. Dessa kallas *lukobi lu bakulu.* De är flätade av palmblad, försedda med ett lock och innehåller kvarlevorna av krönta hövdingar, *ndona nkento* (religiösa kvinnliga ledare) samt av klanens albinos. I dessa korgar finner man hår, naglar, småben från fingrar o d. Albinos finns representerade där, emedan dessa ''vita herrar'' (*mfumu zi ndundu*) betraktas som reinkarnerade stora förfäder. Förutom kvarlevor av människor innehåller förfäderskorgarna även sådana av djur, såsom klor, hår och tänder från leoparder som dödats av klanen. Korgen är fäst vid en dubbel träklyka i norra hörnet av bakulus hus. I mitten av hyddan brinner en eld mellan två stenar. Elden får aldrig släckas. En gosse är i regel ålagd att underhålla den. På kvällen lägger hövdingen dit några kraftiga vedträn som får brinna hela natten. (1959, s. 318.)

f När de döda inte lämnar de levande i fred

Ibland händer det att de avlidna inte vill lämna sina efterlevande anhöriga i fred. Detta kan ha flera orsaker. Ett exempel återfinns i Lamans monografi, där det berättas att en kropp kan begravas två gånger och i olika gravar, om den döde först blivit begravd på annan begravningsplats än släktens. Han finner ingen frid där, ty de övriga som är begravda på samma plats förföljer honom. Därför återvänder han till sin jordiska

hemby och gör byborna oroliga genom att skaka deras hus om natten. Den döde kan fortsätta med detta under flera år. Slutligen blir hans kropp uppgrävd och begravd där han hör hemma. När detta skett upphör oron i byn. (1957, s. 97.) I ett annat sammanhang skriver Laman följande: ''Skulle någon av de senare avlidna i graven ej lämna de efterlämnade i fred utan övergå till en ond ande, finnas flera sätt att stävja dennes ofog genom mäktiga nkisi-gudar. Om det är en trollmänniska, kan man t.o.m. döda honom i graven eller gräva upp honom och bränna honom.'' (1923, s. 55.)

De gamla kongoleserna hade en bestämd tro på vad som kallades ''den andra döden'', även om man, som Masamba ma Mpolo betonar, inte klart definierade hur denna andra död gick till (1976, s. 20).

Redan 1897 skrev I. Johansson i en dagboksanteckning från den 13 september: ''Kongonegern tror på ett liv efter detta. De döda samlas i skogarna, där de fortsätta att leva fastän i osynlig gestalt. Endast 'zinganga' se dem om nätterna. Hövdingarna äro fortfarande hövdingar och slavarna slavar. De kunna dö än en gång.'' (Dagbok 1896–1897.)

Martin P:n Nilsson talar om sådana döda som inte blir föremål för offer och som av hunger drivs ut i världen ovan jord för att hämnas på de levande. Slutet på deras existens blir ''den andra döden, själens död''. (1923, s. 108–109.)

Allmänt trodde man förr att banganga hade förmågan att döda minkuyu. Bahelele talar om *lufwa lwanzole,* ''den andra döden'', och anför ett gammalt talesätt: ''Ku bwala fwa, ku mpemba fwa, kwe tuna tinina?'', d v s i byn dör man, i dödsriket dör man, vart skall vi fly? Och med detta ordspråk ville man säga att efter livet följer döden och att man i dödsriket kan dö en andra gång, den andra och slutgiltiga döden. De gamle styrktes i denna tro, när de t ex såg en ödla eller orm krypa fram ur graven. Då förstod man att den döde drabbats av den andra döden i dödsriket. Allt detta visar att kongolesen tror att den andra döden verkligen är ett faktum. (1977, s. 72.)

Att nganga har förmågan att döda minkuyu framgår av Buanas skildring. Han säger att när det är fråga om att ''döda'' en mukuyu, så kan nganga befalla att mukuyus kropp skall brännas eller också menar han sig döda mukuyu genom att avfyra bösskott. Innan mukuyu dör tror man sig höra honom skrika: ''Mfwidi mfwa nzole'', d v s jag dör för andra gången. (1969, s. 51.)

P.A. Westlind har gett en detaljerad skildring av hur det går till vid dödandet av andar. Om dödsfall inträffat i en by och sjukdomsfallen fortsätter, skjuter nganga skulden på någon avliden som var fientligt

inställd till de levande redan under sin livstid. Man bestämmer att den skyldige anden skall dödas. Det är ett mycket svårt fall, ty det gäller ju att angripa andevärlden, vilket dock nganga har både mod och kraft att göra. För att försona de avlidna slaktas några svin som sätts ut i skogen. Under natten har banganga sammanträde med andarna. Detta är mycket farligt, eftersom andarna till sin natur står över de levande och kan utkräva en förfärlig hämnd om de förolämpas på något sätt. Om nu banganga anser att den sjuke kan bli frisk, så säger de att de kommit överens med de döda om att dessa skall utlämna den ande som förorsakat så mycken sjukdom och död. Sedan börjar banganga tillsammans med byfolket en jakt efter anden, som snart upptäcks av någon nganga. Anden fångas in och förvaras väl för att sedan dödas. Vid avrättningen får inga andra än banganga vara närvarande. Man tar en påse och fyller den med ben från något slaktat djur jämte grodor m m. Så skjuter man några skott genom påsen, som sedan bränns upp. Därefter får folket komma och se resultatet. Banganga kan då visa upp benen m m som tydliga bevis för att hela företaget lyckats. Som betalning för sin insats begär de krutkaggar, tygstycken, svin eller höns. Dessutom lägger de i hemlighet beslag på de svin som sattes ut åt de döda i skogen. Allt detta visar, menar Westlind, att tron på ett liv efter detta finns bland kongoleserna. Tron att andarna kan inverka befrämjande eller hämmande på människans liv och öden har också skapat stor respekt för de döda. Man vinner deras ynnest genom att vårda gravarna, begjuta dessa med palmvin och skjuta omkring dem. (1911, s. 68–69.)

En kongoles, Simisoni Lumbu, har gett en intressant skildring av hur andar avlivas. När någon är sjuk tillfrågas han: ”Säg oss, om du ser någon avliden i sömnen, eller om du någonstädes mött någon, att vi måtte eftersända Mpodipräster att döda densamma, att du ej måtte dö.” De avlidna, som kallas spöken, tros ha sitt tillhåll i gravar, under vattensamlingar och framför allt inne i de djupa skogarna. Om den sjuke i sömnen sett sin far eller mor eller någon annan avliden släkting, meddelas detta till banganga, som har till uppgift att döda spöket. När banganga anlänt till. byn tar de blad från växten lemba-lemba, gnuggar dem under natten till mjöl och blandar detta med vatten till medicin. Sedan slår de ut denna blandning överallt i byn och på gravarna för att göra de döda milt stämda. Därpå trummar man och banganga dansar och sjunger: ”Nu ter sig spöket, Tag hit min stav e e e. Spöket har en stav, jag har ock en stav e e e. Spöket har gevär, Jag har ock gevär e e e. Spöket har en kniv, Jag har ock en kniv e-e-e. Spöket har en gräskniv. Jag har också en gräskniv e-e-e.” Därefter bär man ett höns och palmvin till de dödas by för att

därigenom förmå de avlidna att utlämna den med vilken banganga har sak, för att han må dödas. De som har kallat på banganga säger: ''Låt gå, tag detta höns och detta palmvin. Men tillsäg de döda, att de skola utlämna honom, att han måtte dödas, ty vad skall det bli av denna by, då de tillåta en av sina våldsverkare att komma hit och bortföra oss, som ännu leva.'' Därnäst går banganga till begravningsplatsen och stannar en timme eller två. När de kommer tillbaka till byn säger de: ''Förfärligt, vad vi hade svårt därborta! Se här på kalebassen, vari vi burit palmvinet, huru de bitit tänderna i den, emedan de besjälades av mycken vrede. Nu skall emellertid den där skurken dödas. Vi hade en riktig dust med dem, eljest hade de icke släppt till honom. Vidare träffade vi ej den uslingen, ty han hade gått att sova i en annan by.'' Sedan omtalar de: ''Då vi människor dö, äro vi långa, men, när vi komma till dödsriket, bli vi korta, en halv famn.'' När det så börjar dagas går banganga ut på vägarna för att invänta anden som de skall döda. De har då först gjort i ordning en säck som är så hög som ett litet barn. I den stoppar de ner ben, grodor och torra löv. Sedan ställer de säcken vid vägen. I daggryningen skjuter en av banganga genom säcken med sitt gevär och skriker samtidigt som ett spöke, för att folket skall tro att spöket dödats. Därefter bär man ut säcken på vägen och bränner upp den. När banganga bränt säcken visar de upp ben och blod från de grodor, som de tidigare stoppat ned i säcken för att folket skall tro att de dödat spöket. Och givetvis blir de trodda. Banganga får sin betalning: ''två krutkaggar eller en och en halv. Så går det till att döda spöken.'' (1907, s. 118–120.)

g Hur man löses efter att ha ''stängts'' av fadersmakten

Vi har redan sett att fadersmakten kan utövas av såväl levande som avlidna fäder för att ''stänga'' anhöriga, som på ett eller annat sätt inte uppfyllt sina förpliktelser mot dem. Vi har också sett exempel på hur en son eller dotter som drabbats av fadersmakten kan lösas. Men de dödas bann kan också drabba hela släkten. Laman berättar att om hela släkten hade drabbats genom förfädernas ingripande, så samlades man vid hövdingens grav eller också anropade man förfäderna gemensamt.

Då banganga hade konstaterat att det var ''de gamle'' som var orsaken till folkets olyckor, därför att man inte hade vördat eller åtlytt dem, skaffade man en get eller ett svin, varefter man hackade rent på släktgravarna. Den äldste i familjen skulle döda svinet eller geten och hälla ut

blodet, först på de äldstes, och sedan på de yngres, slavarnas och småbarnens gravar. Sedan hällde man ut palmvin på gravarna, varefter huvudmannen för klanen beströk barn och barnbarn med *tobe*, d v s jord från gravarna, blandad med palmvin. Så föll de alla på knä vid gravarna för att ge de avlidna sin hyllning. Därefter hälldes ytterligare palmvin på gravarna, i de hålförsedda muggarna och i piporna på de bössor som placerats på gravarna. Var det en rik man som hade ansvaret för gravarna kunde ända till tre krutkaggar förbrukas vid tillfället. Om man efter en tid lyckades i sina förehavanden, t ex skjuta ett villebråd, utgjöt man djurets blod på gravarna. Om någon i släkten lyckats förvärva stora ägodelar måste han köpa t ex tre höns och utgjuta deras blod på de äldstas gravar. ''Men händer det nu så, att någon av de stora där i gravarna vill hålla till i byn för att hämta någon, t ex sin broder, som han lämnade kvar, eller sin hustru, då söka de *nganga nkuyu* (den *nganga* som har makt över andarna) för att komma och förfölja honom.'' (Laman, 1916, s. 212–214.)

Laman skriver i ett annat sammanhang att om de levande skulle ringakta sina förfäder och inte ge dem t ex de offergåvor som tillkommer dem, så kunde fadersmakten bl a drabba dem i form av en hund, en orm, en spindel e d som biter den skyldige. När så ''utluktaren'' tagit reda på orsaken går den skyldige till familjegravarna och försonar sig med de avlidna genom offer och böner. (1923, s. 53–54.) På så sätt skulle de efterlevande kunna bli lösta från den fadersmakt som de avlidna ''stängt'' dem med.

Efr. Andersson bekräftar i stort sett detta i ett av sina arbeten. ''Vid större olyckor, som man tror vara förorsakade av förfäderna, samlas hela klanen på hövdingens grav. Man offrar en get eller ett svin och den äldste talar eller beder till den avlidne.'' (1936, s. 87.)

Om de efterlevande råkar ut för en olycka av något slag, så misstänks de avlidna ha med saken att göra. Om en son trots ivrigt bemödande inte lyckas fälla något villebråd under jakten eller om en dotter efter att ha varit gift en längre tid inte får några barn eller om släkten drabbas av sjukdom, tillkallas *nganga ngombo*, spåmannen. Om denne utpekar de avlidna som orsak till släktens olyckor måste offer anställas för att blidka de förbittrade andarna. Gravarna renhackas och begjutes med palmvin.

Om olyckan tungt vilar över hela klanen offrar man en get eller ett svin. ''Släktens äldste, som tillika är förfäderspräst, presenterar offret med bön om nåd och förskoning, om lycka och välgång.'' (Andersson, Efr., 1941, s. 30.)

h Vid edgång

Vid en edlig försäkran tar man ofta de döda till vittne och anropar dem då vid namn (Laman, 1923, s. 55). Laman säger bl a: ”En edlig försäkran gives ofta vid de döda, t.ex. *widi tata, widi tata ami* (vid min f.d. fader) eller *widi ngudi ami* (vid min f.d. moder). Denna försäkran gives dels då man bestämt vägrar, nekar att göra vad som befalles, dels då man vill bekräfta vad man sagt eller lovat och dels då man besvärjer de döda eller nkisi att bistå etc.” (1916, s. 217.)

i När barn beklagar sig inför de avlidna

Barn som anser sig försummade av sina föräldrar kan framställa klagomål över detta inför förfäderna på deras gravar. Orsaken kan vara att deras far eller någon annan medlem av släkten förbjudit dem att t ex äta av vederbörandes nsafu-träd eller att tappa palmvin från hans palmer o s v. I sådana fall går barnen till de avlidnas gravar och beklagar sig för de hädangångna över det sätt på vilket de plågas av dem i vilkas vård de lämnats. De säger t ex: ”Ända sedan din tid, tata, då du gick ifrån mig, skymfa de mig. Jag tillåtes inte att röra vid nsafu-trädet och inte heller att tappa palmvin i skogsdungen. Jag har talat om det med dina fäder. Se till detta, du min fader.” (Laman, 1962, s. 45.)

j Tron på förekomsten av skyddsandar

Tron på något slags gemenskap mellan antingen stammen, klanen eller den enskilda människan och ett visst djur är en tämligen allmän företeelse inte endast bland Centralafrikas folk utan bl a även i Central- och Nordamerika. Detta fenomen benämns totemism eller nagualism beroende på hur denna gemenskap uppfattas. Totemismen är så omskriven att något ytterligare knappast behöver tilläggas. Som exempel kan hänvisas till G. van der Leeuws arbete *Phänomenologie der Religionen* (1956, s. 72), Th. P. Van Baarens bok *Vi människor* (1972, s. 98–99), J. de Vries bok *Religionshistoria i fågelperspektiv* (1961, s. 118–122) m fl.

Men om man utgår från de klassiska definitionerna av totemismen, där t ex totemet gäller som klanens anfader, så torde knappast detta kunna tillämpas på föreställningen om de bindningar mellan människor och djur som förekommer inom vissa delar av Centralafrika.

Undantag kan förekomma, vilket framgår av Efr. Anderssons rön bland dvärgfolket babongo i ekvatorialskogen som ”med säkerhet kunna betecknas som totemister” (1942, s. 63–64). Men ”hos de dvärgar, som leva under bayakas och bakunis ok, synes någon totemism ej förekomma” (ibid., s. 105). Det fenomen som kanske närmast liknar vad som förekommer i vissa delar av Kongo och Zaïre brukar betecknas som *nagualism,* även om inte heller detta är helt tillfredsställande.

Å. Hultkrantz skriver i sin avhandling *Conceptions of the Soul among North American Indians* att man i centralamerikansk folktro finner tron att människan åtföljs av en övernaturlig ande, en *nagual,* som är oupplösligt förknippad med hennes själ (1953, s. 141–142). Hultkrantz menar att uttrycket ”nagual” i Centralamerika är en välkänd beteckning för ett naturfenomen eller framför allt ett levande väsen i djurskepnad, som med mystiska band är bundet till en mänsklig varelse. Somliga är födda med en nagual utan att kunna utröna vilken den är. Andra förvärvar sin nagual vid mogen ålder och kan i regel utan svårighet identifiera den. Det händer ibland att en mänsklig varelse förvandlas till sin nagual. Om nagualen avlider, dör även den person som äger den. (Ibid., s. 364.)

Bahelele skildrar bl a de föreskrifter som förr gällde vården av nyfödda barn och säger att dessa badades i ett kärl av lergods som kallades *nsansulu* och betraktades som heligt föremål. Se Laman, 1936, s. 758: *nsansulu,* gryta i vilken man badade spädbarn. Detta kärl fick inte användas till något annat och förvarades under moderns säng i ett hörn av hyddan. Om modern stötte på en *kiula,* även kallad *kimbiti* (groda), under barnets nsansulu blev hon glad, ty man ansåg att grodan beskyddade barnets själ inne i huset. (1977, s. 12–13.) Bahelele säger vidare att en del *bambuta,* d v s äldre människor, kunde gå in i eller förvandlas till en groda. Om man t ex sökte efter en person för att döda honom kunde denne försvinna från sina förföljare genom att förvandlas till en kimbiti. En del människor hoppades finna en boaorm, en zibetkatt, en nzuzi amasisya (större kattdjur), en leopard eller en orm av något slag som sitt skyddsdjur. Men om någon sköt ett sådant djur måste också dess ägare samtidigt dö. Om djuret skadades, drabbades dess ägare av motsvarande skada. Även fåglar kunde förekomma som skyddsdjur eller beskyddare. (Ibid., s. 80.)

En av mina kongolesiska sagesmän, som vi kan benämna A., säger att kongoleserna på sina håll kallar människans bindning till ett djur *kitini.* (Laman, 1936, s. 975: *tini,* förmågan, gåvan, kraften att kunna fånga upp ett djurs själ och att själv ta dess skepnad med hjälp av en nkisi.) Kitinikraften kan förvärvas dels genom arv, varvid innehavaren av kraf-

ten väljer ut den person på vilken han vill överföra den, dels genom initiering, förmedlad av en särskild nganga. Kitini kan vara både den enskildes och klanens beskyddare. Djuret vet vilken som är dess herre och angriper varken den enskilde ägaren eller klanen som helhet. Om kitinidjurets herre dör utan att han initierat en arvtagare blir djuret fritt. Om djuret skadas känner dess herre det i sitt hjärta. Men djurets död behöver inte med nödvändighet föranleda dess herres död. Till kitini utväljer man ett starkt djur, t ex elefanten, leoparden, krokodilen, boaormen m fl. Djuret representerar en makt, men vem denna makt tillhör är oklart. Den är dock inte anfädernas. Djuret har inget annat att göra med anfäderna än att det en gång i tiden av dem utvaldes som deras släkt- eller klankitini. Djurets herre avslöjar inte för andra vilket hans kitini är. Hans grannar kan ändå lätt räkna ut detta. Ty när de ser att ett visst djur gör intrång t ex på byns odlingar utan att skada ett visst fält, förstår de att djuret tillhör ägaren av detta. Kitini-föreställningen får dock inte förväxlas med totemismen. Kitiniföreställningen i Kongo och i Zaïre kan sägas stå totemismen nära så till vida att klanen kan ha ett gemensamt kitini, vilket kan vara ett djur, en växt, ett naturfenomen eller ett abstrakt begrepp. Kitini-traditionen går tillbaka till den kraft som djuret, växten, naturfenomenet eller det abstrakta begreppet representerar, medan totemet i totemismen betraktas som klanens anfader. Kitini beskyddar alla som bär dess namn. Om det är ett djur eller en växt får det inte förtäras av klanmedlemmarna. (Widman, 1978, s. 1.)

Fu-Kiau tar upp ett i stort sett liknande idékomplex under beteckningen *kinkonko*, som han förvånande nog översätter med ”totem” (1969, s. 169). Laman översätter *kinkonko* dels med ”själ”, dels ett djurs egenskap, som en människa kan fånga för att användas vid förfärdigandet av en *nkisi* (1936, s. 274). Fu-Kiau säger att många europeiska forskare har skrivit om kinkonko-föreställningen hos bakongo och andra bantufolk. Likväl har deras arbeten inte exakt kunnat förklara innebörden av kinkonko-begreppet sådant det förekommer i *muntus* tankevärd. (*Muntu* är sing. av *bantu* och betyder djupast sett en person som talar ett bantuspråk.) Termen *kinkonko*, menar Fu-Kiau, härrör från verbet *konka*, som i sin tur kommer av *konga*. ”Konka” eller ”konga” betyder ”att samla omkring sig själv”. Kinkonko är alltså det djur kring vilket hela klanen utgör en enhet, styrd av en enda lag eller auktoritet. Och denna lag eller auktoritet, som klan-kinkonko representerar, får inte överträdas. (1969, s. 169.) Van Wing säger om kinkonko att kongoleserna hellre skulle föredra att dö än att bryta mot dess tabu (1959, s. 89).

Enligt min sagesman A. finns bland vissa stammar ett fenomen som

inte kan hänföras vare sig till kitini eller kinkonko, nämligen bindningen till *kinkanda* (sic), myrkotten (fr. pangolin; lat. Pholidota). Kinkanda är ett seglivat djur, som man dödar endast genom ett välriktat hugg bakom nacken med en skarpslipad kniv. Om kinkanda råkar fastna i en fälla, släpper den inget djur som kommer inom räckhåll levande förbi sig. En ovanligt långlivad människa anses besitta kinkandas egenskaper. En sådan person dör inte så lätt. Men om man bränner morrhåren från en kinkanda dör den person som besitter dess egenskaper när han känner lukten av röken. Om en gamling har svårt att dö fångar man därför en kinkanda och bränner dess morrhår. När så gamlingen i fråga känner lukten av röken, dör han. (Widman, 1978, s. 1.)

Beträffande ankultens betydelse för befolkningen i Nedre Zaïre skriver Laman bl a följande: ''Förfäderskulten hos bakongo inom det belgiska området synes för rätt länge sedan vara nästan utdöd'' (1923, s. 56). Detta uttalande torde dock få betraktas som en sanning med modifikation. Inte minst de senaste årtiondena har gett belägg för att ankulten är långt ifrån utdöd i Zaïre. Förfäderskulten bildar alltfort ett betydande underlag i de religionssynkretistiska rörelser som svept fram över Nedre Zaïre med angränsande områden alltsedan 1921. Men även om ankulten på sina håll inte längre skulle ha den plats i folkets begreppsvärld som den tidigare haft, så är det dock helt uppenbart att den långt ifrån har spelat ut sin roll. Det sista man släpper av traditionella trosföreställningar torde vara anfäderstron och den kult som hör samman med denna.

Sedan kan man fråga sig hur mycket vi västerlänningar egentligen har förstått av ankultens väsen och vad afrikanerna själva lägger in i den. Att det inte i egentlig mening är fråga om tillbedjan av de döda är helt klart, även om ankulten ibland framställes som sådan i litteraturen. Här rör det sig snarare om en gemenskapsform mellan klanens eller familjens *alla* medlemmar, d v s mellan dem som lever på jorden och dem som ännu lever på andra sidan graven i den bemärkelse vi redan tidigare har framställt. Och här skiljer sig kongoleserna inte nämnvärt från oss och vårt sätt att se på våra döda. Man kan fråga sig hur kongolesen reagerar när han deltar i en svensk nattvardsgudstjänst och hör officianten bedja: ''Förena oss, Herre, inbördes och med alla heliga i himmel och på jord'' (Handbok till den kristna församlingens tjänst, 1947, s. 47, 53); eller: ''Förena oss, o Herre, inbördes och med alla heliga i himmel och på jord i en allt innerligare gemenskap'' (Handbok till den kristna församlingens tjänst, 1963, s. 76, 81); eller: ''Därför vilja vi, med dina trogna i alla tider och med hela den himmelska härskaran prisa ditt namn och tillbedjande sjunga [...]'' (Den svenska evangelieboken, 1957, s. 630). Och hur reage-

rar han när han ser de blomstersmyckade och ljusprydda gravarna på vårt lands kyrkogårdar en allhelgonadag eller en julafton? För honom måste ju allt detta te sig som en form av ankult. Man kan också fråga sig vad vi själva lägger in i detta bruk.

Sammanfattning

Ankulten eller anfäderskulten är en av de mest utbredda kulterna i hela Afrika. Den är dock inget specifikt för Afrika utan finns rapporterad från de mest skilda delar av världen. På sina håll betraktas anfäderna som den förmedlande länken mellan de levande och det Högsta Väsendet, vilket intimt hör samman med bantufolkens traditionella samhällssyn. Detta kommer till synes bl a i fråga om äganderätten till jorden. Ty även om jorden ytterst tillhör Nzambi anses dock äganderätten till den innehas av de döda, bakulu, något som kolonisatörerna inte alltid hade klart för sig och som i sin tur skapade allvarliga konflikter mellan afrikanerna och de västerländska kolonisatörerna. Även polygamin måste ses utifrån bantufolkens samhällssyn för att kunna förstås. Anfäderskulten torde ha varit allmän i hela Nedre Zaïre.

Ankulten förutsätter tron på ett liv efter detta. Men livet efter detta behöver inte med nödvändighet vara evigt. Man talar om en andra död som äger rum i de dödas värld. De dödas land kallas mpemba eller kalunga och dit har endast de saligen avsomnade tillträde. De onda människorna blir efter döden mikuyu och får inte tillträde till mpemba, utan återvänder till de levandes värld där de fortsätter sitt onda värv. Detta visar att bättring och frälsning efter döden icke är möjlig.

För kongolesen är döden inte slutet utan endast en övergång från en tillvarelseform till en annan. För att kunna få ett klart begrepp om kongolesernas syn på andevärlden, som ankulten är knuten till, är det nödvändigt att först söka förstå deras syn på människan och hennes kropps funktioner.

Ankulten är framför allt knuten till två huvudprinciper, nämligen: 1. Förhållandet mellan de levande och de döda och 2. maktföreställningen och tron på livskrafterna. Förhållandet mellan de levande och de döda är ett ömsesidigt beroendeförhållande. De avlidna är för sin fortsatta existens i mpemba beroende av de efterlevandes offer och hågkomst, samtidigt som de levande för sin existens är beroende av de avlidnas livskraft. De nyligen avlidna och de för länge sedan avlidna klangrundarna representerar den högsta formen av livskraft. På samma sätt som en

förtörnad far genom fadersmakten kan ''stänga'' en son eller dotter, d v s göra det omöjligt för vederbörande att lyckas i sina företag, så kan också en förtörnad avliden låta sitt misshag gå ut över de levande. I båda fallen måste en försoning komma till stånd för att det onda skall kunna avvändas.

Till ankultens utövande hör bl a bestämda begravningsriter, vården av gravarna, offer åt de avlidna o s v. Förfäderskulten utgör alltfort ett betydande underlag för kongolesernas trosföreställningar, något som kommer till uttryck i de religionssynkretistiska rörelser som under de senaste årtiondena svept fram över Nedre Zaïre och angränsande områden. Anfäderskulten är allt annat än överspelad i Nedre Zaïre.

KAPITEL IV

NKISIKULTEN

Nkisikulten eller, som den tidigare också kallades, fetischkulten är den tredje egentliga kulten bland befolkningen i Nedre Zaïre. Om det kan sägas att framför allt nzambikulten och till en viss grad även ankulten hade en underordnad ställning i kongolesernas trosföreställningar vid slutet av 1800-talet, så gäller raka motsatsen beträffande nkisikulten. Efr. Andersson konstaterar: ''Intet annat har i folklivet en sådan markerad plats som fetischväsendet [...] De (fetischerna) och deras talrika tjänare, fetischmännen, voro flitigt anlitade av folket.'' (1941, s. 23–24.)

Laman skriver: ''Förfädersdyrkan rör sig numera förnämligast om de senast avlidna, som ännu leva i minnet och som ännu vaka över de efterlevandes handlingar. Men de äldsta, hjältarna, de stora stiftarna av de mäktiga familjerna Nsundi, Kongo, Mbenza m.fl. ägnas alltfort dyrkan genom nkisi-gudarna och deras kult.'' (1928, s. 18.)

Nkisikulten var den till synes mest dominerande sidan av kongolesernas religiösa liv vid tiden för den moderna missionens inträde i Nedre Zaïre under 1800-talets senare del. Detta gjorde att den av de första missionärerna kom att uppfattas som folkets egentliga religion. (Andersson, Efr. 1941, s. 32.)

I sin årsberättelse för 1881 skriver C.J. Engvall, Svenska Missionsförbundets förste missionär i Nedre Zaïre, bl a följande om folkets religiösa liv: ''Någon utbildad religion hava de icke utan ett slags fetischism som de kalla 'inkisi', och som utgöres av trolldom och besvärjelser'' (1882, s. 79).

I ett brev från Mukimbungu den 9 januari 1883, infört i tidningen Svenska Missionsförbundet samma år, skriver N. Westlind:

> Folket här tror, att själen åter besöker de ställen, varest den döde hade sin boning, och att hon då är fientligt stämd mot de efterlevande; och dessa söka därför befria sig från sådana besök genom att med trummor, tjutande och skrikande skrämma en sådan ande. Somliga tänka även, att själen först efter kroppens förmultning lämnar detta sitt boningshus och svävar omkring i skogar och öde trakter. Föräldrar, som mycket sakna ett avlidet barn, söka få reda på den dödes själ och vända sig därför till fetischmannen, som efter en kort ceremoni fångar själen i en liten kula, vilka föräldrarna bära under den trösten, att de hava sitt barns själ med sig. (1883, s. 57.)

Nkisikulten är dock inte den ursprungliga religionen i Nedre Zaïre, utan snarare en sammansmältning av magi och andetro som upphöjts till något av en folkreligion (Andersson, Efr., 1941, s. 32).

O. Stenström menar att nkisikulten kan anses stå på gränsen till ankulten. Bland bakongo, menar han, har ankulten degenererat och absorberat

många magiska element. Vidare förekommer inte längre ren ankult bland en del klaner på norra sidan av Zaïrefloden, utan nkisikulten har tagit dess plats. Stenström menar således att nkisikulten är en degenererad form av ankulten. (1948, s. 57–58.) Denna beskrivning av nkisikulten torde nog kunna anses vara med sanningen överensstämmande.

Vad man i dag kan slå fast är att den västafrikanska nkisikulten utgör ett synnerligen svårlöst problem, där forskarna är långt ifrån eniga. Minkisis antal har av allt att döma tidigare varit färre än vad som senare blev fallet. Detta framgår bl a av Efr. Anderssons konstaterande: ”För att möjliggöra tillkomsten av nya och åter nya fetischmän – och yrket var både luckrativt och medförde en ej ringa maktställning – måste specialiseringen drivas nära nog i det oändliga. Varje nkisi hade sin specialitet, precis som de katolska helgonen.” (1941, s. 32.) Van Wing framhåller att bakongos minkisi är ytterligt talrika; han menar sig känna till mer än 150, och nya uppstår ständigt (1941, s. 87). Han ger i stort sett samma uppgifter i ett senare arbete (1959, s. 385). Marie-Claude Dupré har skrivit en stor uppsats om nkisisystemet hos bakongo med utgångspunkt från tredje delen av Lamans monografi *The Kongo* och konstaterar att Laman beskrivit eller omnämnt 119 olika minkisi (Dupré, 1975, s. 12).

1 Nkisikult – fetischkult

Uttrycket nkisikult är av flera skäl att föredra framför uttrycket fetischkult. Dels är nkisikulten just det uttryck som kongoleserna själva använder, dels förekommer uttrycket nkisikult numera även i modern etnografisk och religionshistorisk litteratur, och slutligen är uttrycket ''fetisch'' så belastat att uttrycket ''nkisi'' avgjort är att föredra. Några definitioner av de båda uttrycken kan vara nödvändiga, innan själva kulten behandlas.

a Betydelsen av ordet ''nkisi''

Beträffande betydelsen av ordet ''nkisi'' tar Laman upp följande i sin stora *Dictionnaire Kikongo-Français*: ''*Nkisi*, fetisch, trolldom, häxeri, magisk kraft, signeri, förtrollning; sjukdom som orsakas av en fetisch'' (1936, sid. 721). I boken *Sanningsstrålar* ger Laman dels en beskrivning av nkisi, dels en språklig analys av själva ordet. ''Nkisi består av tvenne huvuddelar. Den ena är den upptagna anden i idolen m.m. och den andra är dess synliga kropp, påsen etc. med mediciner, alltså en ande (själ) och kropp. Den fattas som ett personligt väsen. Orden nkuyu och nkisi hör grammatiskt till semi-person-klassen (mi-kl.), men i dagligt tal hänföres de till person-klassen.''(1923, s. 60.)

Bentley ger i stort sett samma tolkning av ordet ''nkisi'' som Laman. ''Nkixi, 4, subst., en avgud, en trolldomsakt, en fetisch, en medicin; *-nkixi*, adj.; fetischistisk'' (1887*b*, s. 383).

Van Wing är inte nöjd med ovan anförda formuleringar. Han tar upp Lamans tolkning av ordet ''nkisi'' och även hans tolkning ''*nkita*'', nämligen nkita i betydelsen vatten-nkisi, vattennymf, havsgud, den avlidnes själ som upprättat sin boning i vattnet, i ravinerna, eller olika slags i vattnet eller på ytan befintliga kryp som representerar nkita (Laman, 1936, s. 721). Van Wing gör i sin kommentar gällande att inga av dessa tolkningar – vare sig av orden eller av begreppen förekommer bland de infödda själva. Han godkänner tolkningen av nkisi som fetisch endast om det senare ordet uppfattas i sin etymologiska betydelse ''tillverkat föremål'' (från port. *feitiço* av lat. *facere*, göra). Ordet knöts av 1400-talets upptäcktsresande till statyetter och andra föremål som man fann

hos de infödda, i hyddorna och i vägkorsningar och som utgjorde kultföremål och av européerna hänfördes till vidskepelsens sfär. Och hos de västra bakongo är nkisi heller inte något annat. Den är ett tillverkat föremål som man anser vara intaget av en ande; denna ande står under människans välde. Med ande menas inte en inkarnerad själ, utan en avlidens ande, som efter döden har tagit en kropp som är avpassad för dess nya livsform. Det finns, menar Van Wing, inga nkisi-träd, nkisi-plantor, nkisi-källor etc. Allt dylikt i den tryckta litteraturen såsom plantfetischer, trädfetischer o d är rena skrivbordsalster. Nkisi betecknar aldrig ande, genius eller liknande väsen, utan avser själva det tillverkade föremålet, i vilket det ''finns'' en ande, '' som är behärskad av en människa''. För de infödda kan även nkisi beteckna delen av det hela, d v s ett föremål som härrör från en nkisi. Denna del har, säger man, samma kraft som den ursprungliga nkisi. Användandet av den är helt personligt. (Van Wing, 1959, s. 382–384.)

I princip har Van Wing rätt när han gör gällande att det tillverkade föremålet som sådant kallas nkisi, och så vitt jag kan se har Laman på den punkten inte någon avvikande mening. En nkisi i *egentlig* mening blir föremålet dock först sedan en anfädersande fångats in i det och det har fått sin vigning genom nganga.

''Nkisi'' kan ha skilda betydelser i olika trakter av Nedre Zaïre. M. Luc de Heusch menar att hos befolkningen i Mayombe betecknar ''nkisi'' en plats i naturen, vanligtvis en klippa, eller en plötslig uppenbarelse av en osynlig härskare med vilken hövdingen slutit ett avtal. Samma ord brukas ibland om naturandarna, under det att nkisi hos bampangu alltid och uteslutande betecknar ett artificiellt föremål som förfärdigats av nganga, som också blir herre över den ande som fångas upp i det. Hos bampangu tillhör jorden anfäderna, vilkas kult praktiskt taget har försvunnit inom bayombes område. (1974, s. 44.)

b Betydelsen av ordet ''fetisch''

Det kan vara av intresse att återge några av de definitioner och tolkningar av begreppet ''fetisch'' som ges. I sin *Svensk-Kikongo Ordbok* tolkar Laman ordet fetisch på följande sätt: ''*fetisch*, nkisi, mi-; (bild av trä), teki, bi-; se amulett; *-dyrkan*, nsambulu aminkisi [tillbedjan av minkisi]'' (1931, s. 67). I samma ordbok översätter han även ''avgud'' med bl a *nkisi* (ibid., s. 18).

Martin P:n Nilsson ger i ett av sina arbeten en klar definition av

begreppet fetisch. Han konstaterar att ”en fetisch är ett livlöst föremål, en sten, en fjäder, ett ben o.d., i vilket man av någon anledning antar, att det bor en makt, som förmår att hjälpa, främja ens önskningar” (1911, s. 23). Detta är en enkel och tydlig formulering, som bl a Efr. Andersson har tagit upp i ett av sina arbeten (1936, s. 126).

Som förklaring till fetischbegreppet skriver Edv. Lehman att då européerna första gången kom i beröring med Afrikas svarta befolkning, såg de till sin förvåning att man betraktade stenar, träbitar, djurtänder, fågelfjädrar o d ”som heliga föremål och föreföllo tillbedja dem som gudar. Man kallade med ett portugisiskt ord ett sådant ting *fetisch*, 'trollmedel', och denna religion för fetischism. Egentliga gudar äro dessa ting emellertid icke; de tillhöra naturens rike, där alla ting äro besjälade och varje föremål har sin ande så länge det är brukbart och oskadat.” (1933, s. 2.)

Adolf Ahlberg slutligen konstaterar: ”*Fetischismen* (av ett portugisiskt ord som betyder trollmedel) är ävenledes ett uttryck för denna tro på andars och makters närvaro i tingen. I Afrika, bland vissa negerstammar, har fetischismen sin största utbredning och uppträder här i sin mest typiska gestalt. Till fetisch utväljer vilden åt sig ett föremål, som på något sätt ådragit sig hans uppmärksamhet: en sten, en pärla, en fjäder o.d.” (1933, s. 4.)

Av ovan angivna citat framgår att även om de olika författarna i sina definitioner av begreppet ”fetisch” på väsentliga punkter tycks ha likartade uppfattningar, så är ändå avvikelserna påtagliga. Exemplen visar också hur felaktiga och i långa stycken vilseledande många uppgifter om nkisikulten på sina håll är. Man kan inte frigöra sig från känslan av att fetischbegreppet dragits ner till en alltför låg nivå för att man utan vidare skulle kunna använda det som täckord för kongolesernas nkisibegrepp. Idowu har alldeles rätt i sin kritiska syn, när han konstaterar att ordet ”fetischism” introducerades som en allmänt beskrivande term för ”den afrikanska tillbedjan av materiella och jordiska föremål”, en allmän teori om primitiv religion, i vilken materiella föremål betraktades som besjälade med ett liv liknande människans (1973, s. 126).

Även Buana ställer sig kritisk till de felaktiga tolkningarna av fetischbegreppet. Han skriver: Man översätter vanligen *nkisi* med *fetisch*. Men detta är inte helt exakt. Ordet *nkisi* innesluter nämligen samtidigt både idén om medicinen, den terapeutiska metod som nganga använder, magin och religionen. Nkisi är hemvisten för en beskyddande anfader. Den är också den plats där den övernaturliga kraften är koncentrerad. Nkisi är det föremål genom vilket man träder i kontakt med denna kraft. Föremå-

let är invigt av *nganga* (präst, läkare, jurist, magiker). Men nkisi är inte med nödvändighet en s k avgud i form av en människa eller ett djur. Om man ser till den rent yttre aspekten skulle man kunna jämföra nkisi med reliker, men eftersom nkisis föremål materialiserar den osynliga kraften skulle nkisi kunna jämföras med de kristna sakramenten, menar Buana. Man blir anhängare av en nkisi genom att äga ett föremål som genom invigning absorberat vederbörande nkisis ande. (1961, s. 6–7.)

2 Tabuföreställningen i nkisikulten

Tabu är ett polynesiskt ord, som införts i religionsvetenskapen och närmast betecknar förbud. Många exempel på tolkningen av tabu-begreppet skulle kunna ges från handböcker och uppslagsverk av olika slag. Tabuföreställningen är en vanlig företeelse på många håll inom de traditionella religionerna. Den ingår som ett led även i kongolesernas nkisikult.

Tabu brukar ställas som motsats till det profana och vanliga och ibland även till det orena. E. Lehman menar att samma kraft som gör hövdingen helig gör den vanliga människan oren. Båda måste isoleras så länge kraften finns i dem.

Trollkarlar, präster, hövdingar, kungar, ädlingar o a anses hos vissa folk vara *tabu*, ''märkta''. Detta är förhållandet bland polynesier och melanesier. Även vanligt folk kan i vissa fall bli tabu, särskilt i sådana omständigheter där de hotas av döden (i jakt, i krig, i barnsäng, efter dödsfall i familjen o s v). Hövdingarnas och prästernas tabukraft anses utgöra ''stammens skydd mot onda andar och naturkrafternas skadliga inflytanden; utan dessa heliga personers ständiga maktutveckling skulle allt misslyckas och förstöras''. (Lehman, 1933, s. 3.)

Föremål som är särskilt fyllda av kraft är *tabu*. De är livsfarliga att vidröra ''liksom det kan vara livsfarligt att komma för nära en elektrisk kraftledning''. Ad. Ahlberg berättar om en kongoles som en gång oavsiktligt kommit att förtära ett djur som var tabu för honom. Han dog av blotta förskräckelsen när han fick reda på förhållandet. Ahlberg säger också att vissa personer och ting blir föremål för särskild vördnad och fruktan. I nära sammanhang med föreställningen om tabu står uppfattningen om rent och orent. Varken det heliga eller det orena får man komma i beröring med. Men gränsen mellan heligt och icke-heligt kan lätt bli flytande. (1933, s. 5.)

Inom många traditionella religioner räknas det som tabu att t ex beröra en död (Andersson, Efr., 1943, s. 88). A. Werner skriver att när atongafolket i Centralafrika återvänder från gravplatsen efter en begravning, måste de bada i rinnande vatten, innan de går in i byn. Sedan hämtar begravningsförrättaren en fackla, som är tillverkad av gräs från den dödes hydda, och tänder den på elden i samma hydda. Han hoppar själv över den brinnande facklan och låter hela begravningsföljet göra på

samma sätt. En kvinna gnider därefter var och en på rygg och bröst med ett visst slags gräs, som hon plockat vid sidan av stigen till gravplatsen och som hon tillrett med medicin. Genom allt detta blir begravningsgästerna renade, så att de kan gå in i byn. (1906, s. 162 f.)

G. Lindblom berättar i *Afrikanska strövtåg* att han en dag hade sagt till sin ''boy'' Kioko att bära ett par lådor, som bl a innehöll kranier. Först efter flera tillsägelser lydde Kioko. Men strax efteråt kom han och begärde att få gå hem till byn för att genomgå en reningsprocedur. På frågan varför, svarade han att han hade burit lådorna med kranierna, och enligt akambas sed var det bara gamla män som fick vidröra ett lik eller likrester. Nu hade han ådragit sig men för livet. Enda utvägen, om han ville undgå att skadas, var att låta rena sig av en kunnig man. (1926, s. 139.)

Rörande tabuföreställningen i kongolesisk religion skriver Laman att nkisi-gudens vilja framträder genom tabureglerna. ''Att efterfölja tabu är att må väl, leva länge på jorden och mottagas med ära av de avlidna. Bryter man däremot, orenas nkisi, d v s hans helighet, övernaturlighet, har ej bevarats, uppehållits. Hans kraft eller maktförmåga har tagits eller 'stängts'.'' Han måste då på nytt helgas, ''resas upp'', och detta sker genom att den som orenat nkisi ''ånyo renar sig och helgar sig åt honom'' och underkastar sig nkisis tabu och riter och erlägger ''försoningsböter''. Samma gäller också för nganga om denne brutit mot gällande tabuföreskrifter. (1928, s. 19–20.) I sin beskrivning av tabuföreställningen konstaterar Laman att ordet ''tabu'' kommer från polynesiskan och i praktiken betyder: du får icke, du skall icke. Präster, medicinmän och hövdingar är tabu, och personer som i allmänhet inte är tabu, kan bli det p g a vissa omständigheter och vid vissa tillfällen.

Tabuföremålen indelas av Laman i sådana som på grund av sin egen beskaffenhet är tabu och sådana som är det genom mänsklig makt. Laman menar också att tabufruktan även utnyttjas för ''t.ex. hövdingars makt och befallningar''. Även här ligger faran till grund. ''Vissa tabu äro ovillkorliga, andra, som man ej kan undvika, göras oemottagliga för tabusmittan genom vissa riter.'' Överträdelse av tabu orsakar samvetskval och självsuggestion så att de skyldiga drabbas av sjukdom och ibland även av döden. I andra fall straffas de av folket eller dess överhet, som satts att vaka över tabureglernas efterlevnad. Tabu heter på kikongo *nlongo*, som betecknar ''helig'', ''avskild'', något ''övernaturligt'', något som icke får vidröras, ätas eller brukas. Motsatsen till tabu blir ''det vanliga, allmänna''. Motsatsen till helig blir ''det profana'' och till ren ''oren''. Bakongo uppfattar nlongo som ett bud eller förbud genom vilket

''de bevaras till kroppen och varigenom deras by och djur bevaras, d.v.s. då budet efterföljes''. Nlongos ändamål är välgång. Nkisis vilja framträder genom de tabun som är knutna till den. Enda sättet att bli fri från brott mot tabu-förordningarna är offer- eller försoningsgåvor. (1923, s. 25–28.)

Nkisikraften kan även försvinna, om dess ägare, prästen, inte håller de föreskrivna tabureglerna. Då orenas nkisi och måste återupprättas, helgas, tillika med sin ägare av sin överstepräst, d v s den som invigt prästen, för att återfå sin forna kraft. (Ibid., s. 59.)

Bahelele talar om tabuföreskrifterna i nkisikulten och framhåller att förr i världen var det en stor sak att tillverka en nkisi. Både den som lärde sig och den som lärde ut konsten måste vara mycket försiktig. De fick t ex inte hålla ihop knäna, ty då kunde de på sin dödsdag åsamka andra döden. De fick inte ta emot människor som betalning för sina tjänster, utan endast pengar. Beträffande vissa nkisi fick tillverkaren som betalning bara ta emot höns. Den nganga som botade sjuka gav också förbud mot förtäring av vissa födoämnen, för att sjukdomen inte skulle återvända. När det gällde epilepsi (*nsansa*, *niangi*) förbjöd nganga den sjuke att äta höns, andra fåglar o s v. (1977, s. 34.)

T. Ceder berättar i sina dagboksanteckningar för den 9 september 1908 om ett besök i en by, där hövdingen sade till honom att förbjuda sina bärare att rosta jordnötter med skalet på i hans by, ty annars skulle hövdingen själv få skabb. ''Hans avgudar [hans minkisi] förbjuda nämligen detta.'' (Dagbok, 1908.)

N. Westlind berättar att en viss sorts pisang endast fick ätas av kvinnor, ''och en man anses för oren, om han smakar på den. Han måste då företaga sig en rening, innan han får gå in i sitt hus, där han har sina gudar, som genom denna orenhet skulle vanhelgas.'' (1886, s. 42.)

J.E. Lundahl skriver att banganga själva var förpliktade att ''hålla alla de lagar, som äro förbundna med de fetischer, vars präster de äro'' (1916, s. 22).

Några tabun förefaller vara rent magiska, andra åter ''äro rent fysiologiska tabu, som röra kroppen, andra sociala, som röra samhället, men andra religiösa som röra förfädersandarna m.fl. (Laman, 1923, s. 73).

Nära samband med tabuföreställningen har syndabegreppet i kongolesernas trosföreställningar. Ordet *masumu* (plur.), som vi översätter med ''synd'', kommer av verbet *sumuna*, ''som egentligen betyder att bryta mot en lag, ett förbud, t ex av de i fetischkulten så vanliga tabureglerna'' (Andersson, Efr., 1941, s. 66). Ordet har således en lagisk-rituell karaktär. Synd är framför allt det som är *tabu*.

Laman härleder ordet *masumu* från verbet *sumuka*, som bl a betyder brista i pliktuppfyllelse, synda, vanhelga, överträda, försätta sig i ett syndatillstånd, orena sig, vara oren, bryta ett förbud, begå en orättfärdighet, uppresa sig mot, att icke lyda någon (1936, s. 924–925). Den transitiva formen av *sumuka* är *sumuna*, som Laman översätter med: nedsmutsa, orena, vanhelga, fördärva, bryta mot en befallning, ett förbud som prästen, fetischören eller trollkarlen förelagt, göra profan (ibid., s. 925). Han översätter *masumu* med: orenhet, synd, gudlöshet, skuld, hårdhet, brist på tjänstvillighet. Som adj.: skyldig, brottslig, elak, dålig etc.; *nkwa masumu* betyder ''syndare, brottslig, ond, elak, pervers''; *vola masumu* blir då ''begå synd, synda'' (ibid. s. 505).

Även om man inte med bestämdhet vågar fastslå uttrycket *masumus* ursprungliga betydelse, så framgår det dock med all önskvärd klarhet att det gäller överträdelse bl a av religiösa regler, tabuföreskrifter och skyldigheter gentemot anfäderna. När nganga med sin nkisis hjälp botat en sjuk lämnar han samtidigt noggranna föreskrifter om vilka tabun som är knutna till just den nkisi han använt sig av. Överträdelser av tabuföreskrifterna blir då ett brott som drabbar både den enskilde förövaren och hans omgivning, samhället etc och måste sonas. Samma är förhållandet om nganga bryter mot de tabun som är knutna till hans nkisi; han har då orenat nkisi, som förlorar sin kraft och på nytt måste invigas, varigenom försoning kommer till stånd. Detta gäller också överträdelser – försummelser o d – gentemot anfäderna. Däremot nämns knappast brott gentemot Nzambi. Följden av den enskildes försummelse mot t ex anfäderna drabbar således inte bara honom själv utan hela familjen, klanen eller samhället. Hans brott blir ur den synpunkten ett brott mot familjen, släkten eller samhället i dess helhet. Hans ''synd'' blir då liktydig med överträdelse av givna föreskrifter.

3 Ngangas roll i nkisikulten

En betydande personlighet i den kongolesiska religionsutövningen, och då inte minst inom nkisikulten och samtidigt också i hela det kongolesiska samhället är *nganga*. Vi har redan tidigare i avhandlingen stött på uttrycket ''nganga'' och kommer också att möta det i de avsnitt som följer. Axelson konstaterar följande beträffande banganga:

> Den sociala institution som visat sig vara mest långlivad i Kongosamhället är banganga och bangangafunktionerna. Konstant genom de sekler denna bok kan överblicka har banganga stått i centrum och tillsammans med de företeelser som är förknippade med dem, nkissi, nkasa-provet och ndoki-skyddet. Det gäller med andra ord prästens, läkarens och domarens roll. Kungamakten har förändrats, hövdingafunktionerna har förändrats, men bangangas centrala position har i stort sett varit densamma och oförändrad. I de svenska källorna från Kongofristatens tid spelar banganga en central roll för samtliga skribenter, de må vara officerare eller missionärer. (1971, s. 153.)

Axelsons konstateranden är säkerligen helt riktiga.

Bahelele skriver att man skiljer mellan två slag av nganga, nämligen *nganga ankisi* och *nganga angombo*. Nganga nkisis uppgift är att utröna saker som skall hända eller redan har hänt och som skadar folket. Nganga ngombo har till uppgift att *banda nsengo*, d v s utföra eldprovet för att utröna om en person är skyldig till det som han anklagas för. (1977, s. 33.)

Ganska snart efter européernas ankomst till Nedre Zaïre på 1880-talet skedde konfrontationer mellan banganga och de vita, inte minst då missionärerna. Misstänksamheten var ömsesidig. Missionärerna upplevde banganga som det största hindret för sin verksamhet att sprida evangeliet i landet. Bangangas makt band kvar människorna i traditionella trosföreställningar. Banganga å sin sida kände sin ställning hotad av de främmande inkräktarna och deras nya läror. Nganga var medlaren mellan å ena sidan minkisi och andevärlden i stort och människorna å den andra. ''Prästerna [banganga] ha, naturligt nog, en stor makt över folket och hållas allmänt i vördnad'' (Lundahl, 1916, s. 22).

Missionärerna intog redan från början en negativ hållning gentemot banganga och deras verksamhet. N. Westlind säger också öppet att ''fetischmännen eller avgudaprästerna äro missionens svåraste fiender''

(1886, s. 49). Han framställer banganga i allmänhet som skurkar och bedragare. Han skriver att när fetischmännen stjäl från gravarna säger de att den döde givit dem det stulna, och ”således få både levande och döda lämna sin tribut”. De uppmanar folket att laga mat och bära ut den i skogen som gåva åt de döda, ”och sedan äta fetischmännen själva upp den”. Detta och mycket annat visar, menar Westlind, att det rör sig om medvetet bedrägeri. (1886, s. 52.)

Från Diadia skriver H. Skarp om banganga: ”Detta slags präster äro nästan oöverträffliga, då det gäller brott, laster, bedrägerier, girighet och hyckleri” (Missionsförbundet, 1895, s. 27).

Banganga var inte mindre hätska i sina utfall mot missionärerna. Flodén berättar: ”Avgudaprästerna såväl vid Diadia som annorstädes, vilka av folket betraktas som auktoriteter, funno snart, att de vita hindrade dem i deras mord och giftgivningar. De skyllde då alla olyckor och allt ont på de vita för att själva bevara sitt anseende och få folket att vända sig från oss.” (1933, I, s. 225.) Vidare skriver han: ”Med all makt sökte avgudaprästerna hindra oss i vår verksamhet. De skrämde sitt folk för oss. Vi voro onda andar från dödsriket. Våra ögon voro farliga, i synnerhet för barnen. Mödrarna varnades allvarligt för att visa oss sina barn. Vi sades äga förmåga att hålla regnen tillbaka och framkalla hungersnöd, sjukdom och död.” (1935, II, s. 261.)

a Tolkningen av ordet ”nganga”

Buana menar att *nganga* är det vanligaste och vidast använda ordet för ”präst” i det kongolesiska kultursammanhanget. Samma uttryck finns även annorstädes inom bantuvärlden. (1969, s. 47.)

På den boksticka som åtföljer S. Axelsons svenska upplaga av hans avhandling *Kulturkonfrontation i Nedre Kongo* finns följande definition av ordet ”nganga”: ”*banganga*, pl. av *nganga* yrkesbenämning på traditionella läkare, domare, präster. I äldre europeiskt språkbruk s.k. medicinmän, trolldoktorer, avgudapräster eller fetischmän.” (1971, bokstickan, s. 1.)

I sin *Dictionnaire Kikongo-Français* skriver Laman: ”*nganga*, präst, avgudadyrkare, prästens medhjälpare, läkare, den som förutsäger god tur, lärd man, en expert, kunnig man, skicklig i att företa undersökningar, upptäcka, uppfinna, göra något.” (1936, s. 683.)

Bentley ger följande översättning av ordet ”nganga”: ”Nganga, [...] läkare, medicinman, kirurg, spåman, präst” (1887 *b*, s. 371). Vidare

skriver Bentley: ''Nganga, [...] en som har blivit initierad i ndembo-mysterierna'' (ibid., s. 491).

Ordet ''nganga'' brukas allmänt bland olika bantustammar i Afrika och betecknar då i stort sett samma funktioner: medicinman, präst, avgudapräst, trolldoktor, fetischman etc. Man möter ordet även i äldre litteratur om Afrika.

Van Wing ger en intressant uppräkning av olika ordsammansättningar där uttrycket ''nganga'' ingår och i vilka ngangas olika roller ligger inneslutna. Han menar att ordet rent etymologiskt betyder ''görare''. Förmodligen syftar han här på verbet *vanga*, som betyder ''göra'', ''tillverka''. Vanligtvis är ordet ''nganga'' förenat med ett annat ord, som direkt betecknar ngangas funktion. De katolska prästerna kallas ofta *nganga Nzambi,* ''Guds präst''. Kongoleserna känner således till flera slag av nganga, och Van Wing ger oss en rad exempel:
nganga bakulu, den nganga som vårdar anfäderskorgen och som är anfäderskultens ledare;
nganga nkisi, allmän term för innehavaren av en nkisi;
nganga ngombo, spåmannen;
nganga Ngimbi, den nganga som äger en Ngimbi-nkisi; varje sådan benämns nganga;
nganga mvumbi (mvumbi, en icke begravd avliden), den avlidnes efterträdare, som har att vårda sig om den avlidnes grav;
nganga mbwa (mbwa, hund), ägaren till en jakthund, som man för ut till begravningsplatsen för att visas för anfäderna före jakten (bakele ku saku);
nganga lufu, smeden. Smideskonsten (lufu) betraktades som en särskild funktion och var omgiven av talrika tabuföreskrifter;
nganga buka, läkaren, en person som kände till helande örter och behandlade sjuka utan nkisis intervention.

I uttrycket *ba mfumu ye ba nganga,* som ofta används, menar Van Wing att man ställde hövdingarna och banganga mot varandra, de senare experter i religiösa ting. Han ställer frågan: ''Skulle i så fall detta vara en första distinktion mellan politiken och religionen?'' Fordomdags kunde hövdingarna även vara nganga, nganga nkisi eller nganga bakulu. Men de kunde inte inneha två nganga-funktioner samtidigt. (1959, s. 418–419.)

Bahelele är inne på samma tankegångar som Van Wing, när denne säger att det förr i tiden fanns två slags regemente i Zaïre, nämligen landets regering och ngangas regering. Men här var det inte fråga om vilken nganga-regering som helst; här gällde det en som hade makt att låta halshugga eller på annat sätt avrätta människor som begått stora

brott. När en människa hade utfört en ond handling skulle hon antingen halshuggas eller också begravas levande på marknaden, kroppen i jorden och huvudet ovanom. När någon skulle introduceras (*tumbwa*) i detta ngangas regemente, måste nkisis överstepräst (*ngudi anganga*) komma och inviga honom. När vederbörande hade blivit invigd försågs han med *mbele ya lulendo*, d v s maktens kniv, som skulle användas vid halshuggning av människor. Den som sålunda blivit invigd måste vara en modig och icke en tvehågsen människa. För att hans mod och makt skulle anses vara bevisade kunde den förste som han skulle halshugga t o m vara hans egen *mwan' a nkazi*, ''systerson''. När detta skett hade han visat att han ägde mod och kraft, och människorna måste känna respekt för honom. När en sådan person dog fick han inte läggas i en grav utan måste i största hemlighet sänkas i en sjö, ty han var en *nganga ''bwene evo lemba''*, d v s en ädling och en nganga som kunde avvända nkisis vrede. För att visa folket att han var död grävde man en grav och tog en gets inälvor, lindade in dem i en strå matta och begravde dem. Sedan sade man till folket att där var ''ädlingens grav''. Detta är alltså hemligheten med denna sorts ngangaskap, för vilket folket skulle visa sin aktning. (1977, s. 29–30.)

Även Laman har en rad exempel på olika nganga och deras funktioner. Han nämner bl a: *nganga buka*, läkare; *nganga a Mvutudi*, en som återför den sjukes själ (nsala); *nganga ngombo*, en som med hjälp av små träklockor eller skallror (*mwakasa*) söker spåra en ndoki; *nganga a Nzambi*, missionär; *nganga Lemba*, en nkisi Lembas nganga; *nganga longo ambuka*, en som ger medicin, läkare; *nganga luvu*, smed; *nganga Mpodi*, en som botar medelst ympning, vaccination (1936, s. 683–684).

Både Van Wing och Laman har tagit upp namnet *nganga lufu* eller *nganga luvu*, d v s smed. Ett annat uttryck för smed är *ngangula*, som har samma etymologiska ursprung som *nganga*. Smeden hade ofta en både aktad och nära nog fruktad ställning i det kongolesiska samhället.

Buana talar också om två olika typer av nganga, nämligen *nganga ngombo*, d v s nkisi ngombos nganga, som var specialist på att upptäcka orsaker till saker och ting, och *nganga a lemba*, d v s nkisi lembas nganga (1969, s. 48).

Bonnefond & Lombard har skrivit om *nkisi Matompa*. Denna nkisi tar man till när det är många dödsfall i byn, framför allt vid många sömnsjukefall. När nganga ngombo har funnit ut att man måste ta till nkisi Matompa kallar man på *nganga Matompa*, som kommer för att förfärdiga en nkisi Matompa. Alla föräldrar och vänner i byn inbjuds att delta i ceremonierna vid framställningen av nkisi Matompa. (1950, s. 147.)

b Hur man blir en nganga

I samlingsverket *Dagbräckning i Kongo* har P.A. Westlind ett intressant avsnitt om banganga och deras ämbete. Där skriver han bl a att invigningen till prästämbetet varierade något på skilda orter och för olika minkisi. I vanliga fall var lärlingstiden inte så lång, men för att bli präst åt vissa minkisi, som t ex *Nkimba*, var utbildningstiden ända upp till två år. När någon ville bli präst eller nganga tog han kontakt med äldre banganga för att bli invigd i ämbetet. Om dessa ansåg honom lämplig och om han därtill kunde betala bra antogs han som lärling och fick avlägga tystnadslöfte. Sedan var han bangangas lärjunge.

Invigningsfesten varade två eller fyra dygn, och det ålåg nganga-lärlingen att anskaffa mycket palmvin och mat. Festen började på kvällen, då folket samlades vid trummornas dån. Man åt och drack, sjöng och dansade. Men nganga-lärlingen fick inte delta i dansen och inte heller vara tillsammans med några andra än banganga.

Vidare ger Westlind en lång och utförlig beskrivning av själva invigningsriten och hur banganga invigdes till att tjäna olika nkisi, såsom t ex Nkimba. Den nyinvigde måste själv betala festen, vilket blev ganska dyrt. Banganga skulle ha ”tre till sex svin, getter, höns och tygstycken”. De som hade bidragit med palmvin fick som betalning krut och höns. Kvinnorna som kokat ”yuma” till festen skulle ha sina korgar fyllda med kassava, pisang, jordnötter och majs. Den nyinvigde hade fått sätta sig i skuld, men eftersom nganga-skapet var vinstgivande kunde han räkna med att snart bli skuldfri. (1911, s. 88–91.)

Laman återger en skildring från en av sina sagesmän. Denne säger att en person i drömmen kan bli biten av vandringsmyror och komma i extas. Hans anhöriga måste då skyndsamt söka upp en fader till tvillingar för att få hjälp. Denne låter den som kommit i extas bita sönder en kalebasskärva, ”d v s ges tillåtelse att omtala vad han sett i drömmen (han skall då ej taga skada av att han omtalar sin dröm), för att på detta sätt veta, vilken nkisi det är som givit sig till känna”. Ibland kan någon få se en brokig orm och falla i extas. Extasen avtar inte förrän övernganga tillkallats för att dämpa den och ge till känna vilken nkisi det är som vill vara vederbörande till tjänst.

Någon som t ex håller på att gräva kan därvid hitta något märkligt och på så sätt komma i extas. Så kan nganga-skapet börja. Men ingen kan fånga en nkisi-ande eller själv sammansätta en nkisi, om inte den övernganga som känner nkisis kraft och sammansättning konsulteras. ”Nkisi själva söka nämligen sina sammansättare eller banganga.” (1928, s. 21.)

I ett annat sammanhang skriver Laman om hur en person blir en nganga.

Banganga kallas de som har minkisi och de fungerar som magiker, medicinmän och präster i en och samma person. Mycket beror på hur den nyinvigde nganga förmår att använda sin nkisi till att bota. Är han inte driftig nog faller han i glömska och blir ''ensam med sin nkisi''. De ''intelligenta och sluga'' och framför allt ''de, som hava en utvecklad förmåga, att komma i extas'' får rykte som stora banganga. Av de äldsta och mest beryktade banganga kan de yngre mot betalning få undervisning ''dels om verkligt äkta medicinska växter m.m. dylikt, dels om allt annat, som hör till yrket''. Själva söker de också genom olika konster slå folket med häpnad. (1923, s. 69–70.)

Av ovan citerade framgår två ting: 1) ngangaskapet är ingen självtagen värdighet, och 2) alla är inte lämpade att utöva en ngangas funktion.

c Ngangas betydelse och funktioner

Beträffande bangangas ställning, betydelse och funktioner i det kongolesiska samhället konstaterar S. Axelson i stort sett med rätta att både deras kvalifikationer som människor och deras ämbetsutövning ofta vantolkats av oss västerlänningar. Han stöder sig bl a på A. Bastians iakttagelser i Kongoområdet 1857 och 1873. Nganga är den som tillverkar nkisi såsom skydd mot ndoki. När någon har drabbats av döden kallar man på ''Ganga Angombo'', som sedan han rådfrågat sin nkisi tror sig kunna se ndoki i sin spegel. Nganga får alltså hjälp av sin nkisi för att avslöja den ndoki som orsakat dödsfallet. Ndoki är en folkets fiende och måste därför bekämpas. Och kampen mot denne farlige folkfiende leds av nganga och hans nkisi, menar Bastian. I den andra delen av sin Kongoskildring är Bastian, enligt Axelson, ännu klarare i sin syn på nganga. Ngangas huvudsakliga uppgift är att skydda mot ndokis attacker och oskadliggöra dem. Ingen, vare sig före eller efter Bastian, har uttryckt detta samband så klart och tydligt. Bastian gör slut på de många diskussionerna och tolkningarna av ngangas roll som den framställts av européerna. Bastian skriver att det vid Loangos kust är feticero, trollkarlen, kallad ndoki, som är ngangas motståndare. Ingen vet vem ndoki är och endast i vissa undantagsfall erkänner en person sig själv vara en sådan. Nganga däremot tillhör ett erkänt prästerskap och har i vissa fall insatts i sitt ämbete av en hövding. Detta prästerskap bildar i sin ämbetsutövning ett slags hierarki. (Axelson, 1970, s. 197.)

Bastian frångick den gängse europeiska vokabulären och lyckades därigenom ge rättvisa åt nganga gentemot det tidigare förtalet av honom och hans gärning. Bastian såg bangangas positiva funktioner i samhället, något som missionärerna under de föregående århundradena aldrig hade gjort. Utifrån Bastians tolkning av ngangas roll är det förståeligt att han så starkt kritiserade och så bittert ironiserade över missionärernas val av just banganga som sina främsta fiender och att han var förbittrad över deras stridsmetoder, som bestod i att bränna bangangas minkisi, deras hus och även banganga själva. (Axelson, 1970, s. 197.)

Att banganga trots alla senare förvillelser hade en positiv funktion i det traditionella kongolesiska samhället torde vara obestridligt. Förr i världen, säger Bahelele, då man drabbades av svårigheter av skilda slag, såsom farliga sjukdomar och andra olyckor, gick man till nganga för att få veta orsaken. Han visade dem då hur de skulle förfara. Om nganga t ex funnit ut att det onda orsakades av någon avliden släkting måste den drabbade offra palmvin, tobak, kolanötter o d på den dödes grav för att på det sättet göra honom välvilligt stämd. (1977, s. 78–79.)

Bahelele berättar också att en av ngangas uppgifter var att *vaikisa mwana*, d v s föra ut det nyligen födda barnet och dess moder ur hyddan en bestämd dag efter barnets födelse. Inte alla barn underkastades denna ritual, men däremot alla barn till mödrar som under havandeskapstiden fått hjälp av nganga. Under denna tid hade den blivande modern mycket noga fått följa ngangas tabuföreskrifter. Medan modern och barnet hölls inomhus skedde också barnets namngivning. Först sedan nganga välsignat barnet kunde modern börja vistas utomhus. När nganga kom för att *vaikisa mwana* hade man på vissa håll för sed att fylla moderns korg med allehanda matvaror. Hon placerade korgen på ryggen efter att ha knutit in barnet i sitt skynke. Därefter tog nganga kvinnan i ett finger och gick före henne ut ur huset, i det han sjöng: ”Vägvisare, visa mig vägen; vägvisare, visa mig vägen!” Nganga förde så modern och barnet till alla byns in- eller utfartsvägar. Sedan vände man tillbaka till byn, ställde sig i dess mitt och smulade sönder den mat som fanns i korgen och strödde ut den till föda åt djuren. Därmed var alla vägar öppna för modern och hon kunde gå vart hon ville. (1977, s. 11–12.)

Buana framhåller att nganga aldrig fungerade som mellanhand mellan människan och Nzambi, så att denne på hans inrådan skulle ingripa och förgöra det onda. Tvärtom tar nganga ingen som helst befattning med sådant ont som anses komma från Nzambi. Han ställer sig endast som mellanhand mellan människan och tänkta skadegörare, som t ex *ndoki*, *mukuyu* och *mukisi*. (1969, s. 49.)

Men ngangas verksamhet är inte bara begränsad till att oskadliggöra ndoki och mukuyu. Hans arbete innefattar även andra aktiviteter och verksamhetsområden. Han är den verklige auktoriteten när det gäller att bota sjuka, och inför honom står en förtörnad mukuya, ndoki eller mukuyu maktlös. Han framställer mediciner ur metaller, plantor och djur. Ur denna synpunkt sett, menar Buana, syns oss nganga verka både som kemist och läkare. Och eftersom nganga påkallas för att bekämpa såväl det fysiska som det metafysiska ondas makt använder han sig även av magi. Nganga skulle kunna beskrivas som präst, kemist, läkare, magiker och siare. (Ibid., s. 50.)

Inte minst ngangas läkarverksamhet var välkänd av de tidigare missionärerna. T. Ceder skriver i sin dagbok för den 12 juni 1908: ''När vi kommo hit, [till en by bortom Luozi] höll en avgudapräst på att 'buka' [behandla] ett sjukt barn. Vi störde dem, de gingo till ett annat hus.'' (Ceder, T., Dagbok, 1908.)

Enligt Bahelele utövades nganga-skapet av både män och kvinnor. De kvinnliga nganga hade för vana att inte gå vart som helst, utan endast dit de kallades. Deras främsta minkisi var *nsansi*, *nsumbu* och *mwila*. De manliga nganga hade minkisi för att kunna undersöka de sjuka och förutse händelser i framtiden. Om en tjuv stulit saker var det den manlige ngangas uppgift att undersöka förhållandet. (1977, s. 33.)

Buana framhåller att ordet ''nganga'' är intimt knutet till nkisi, och varje nkisi är knuten till en nganga, som vanligen är en man men som även kan vara en kvinna (1969, s. 48). Det är också alltid nganga som inviger minkisi (1961, s. 7).

d Nganga och kindokitron

Ett av de mest framträdande dragen i bakongos traditionella religion är tron på *kindoki*, och vi har redan nämnt att en av ngangas uppgifter var att bekämpa och oskadliggöra *bandoki* och *bankuyu*. Därmed är vi också inne på *kindokitron* och dess tragiska konsekvenser för hela det traditionella kongolesiska samhället. Ingen annan än nganga hade makt över bandoki och bankuyu (Buana, 1969, s. 49).

Ordet *ndoki* kommer av verbet *loka*, som Laman översätter med: förtrolla, bruka trolldom, döda, göra skada genom trolldom och genom nkisi, utöva magisk konst, svart magi, uttala anatema, exkommunicera; *loka yela kwa muntu*, vara orsak till någons sjukdom (1936, s. 402).

Masamba ma Mpolo gör gällande att verbet loka i kikongo är det enda uttryck som används för att beteckna den handling genom vilken en person kan utöva destruktiv makt över en annan (1976, s. 31). Ett annat ord för ''förbanna'' är *siba*, vilket Laman översätter med: förolämpa, skymfa, förbanna, kasta svordomar efter någon; *kisiba*, förbannelse; *loka kisiba*, slunga förbannelse i en nkisis namn (1936, s. 894). Substantivet till verbet ''siba'' är *nsibu*, som bl a betyder ''en som uttalar förbannelser''. Masamba menar att när en far offentligt uttalar en förbannelse mot en klanmedlem, så använder han verbet ''siba''. Både den som lider under kindoki och den som lider under nsibu behandlas genom samma försoningshandlingar. Kindoki är dock farligare än nsibu, därför att ndoki är okänd medan nsibu är känd. Verbet ''loka'' är dock inte den term som vanligen används när man talar om ndokis aktivitet, utan man använder verbet *dia,* ''äta'', när ndoki på magisk väg har förtrollat en mänsklig varelse. ''Dia'' betyder då i detta sammanhang ''att döda'', d v s på ett metafysiskt sätt angripa. Men det är att märka att ndoki aldrig ''äter'' en främling. Därav uttrycket: *Ndoki kadianga wangani ko*, d v s ndoki äter inte en främling. (1976, s. 31–32.) Bandoki ''äter'' alltid inom den egna klanen. Detta innebär också att en främling inte kan skada en annan klan genom kindoki. När de vita först kom till landet betraktades de som egna klanmedlemmar som dött för länge sedan och nu kommit tillbaka för att ''äta'' sina levande släktingar.

Som vi tidigare sagt bygger kindokitron på föreställningen att vissa människor besitter förmågan att på ett hemlighetsfullt, magiskt sätt ''äta'' människor, d v s konsumera deras livskraft och på så sätt beröva dem både egendom, hälsa och liv. Den som utför sådana handlingar kallas *ndoki* (plur. ndoki, zindoki eller bandoki). Buana uttrycker saken sålunda: det tekniska uttrycket för ndokis mysteriösa verksamhet är *dia muntu*, d v s ''äta en människa'', förstöra hennes verkliga varelse; för att kunna utföra detta destruktiva verk har ndoki tvenne vapen: *nkuyu* och *kundu*. (1969, s. 49.) Vi återkommer till termerna ''nkuyu'' och ''kundu'' längre fram.

Efr. Andersson skriver om bandoki att de använder olika förfaringssätt i avsikt att ''äta'' sina medmänniskor. Om natten när andra sover lämnar kundu-människan sin kropp. Man ser hans kropp sova, men *kundu* tillsammans med *nsala,* d v s skuggsjälen, lämnar kroppen, d v s sitt hölje, kvar i sängen och går ut för att ''äta'' sina fiender. Men i stället för att lämna kroppen kan ndoki också, menar man, *bonga kibulu*, d v s ta skepnad av ett djur och sända sina djurformer (*kinkonko* eller *kituzi*) att anfalla och förtrolla grannar eller fiender, stjäla deras grisar, getter och

höns eller förstöra grödan på deras fält. Men att *bonga kibulu* kan vara ett riskfyllt företag. Ndoki kan visserligen gömma sin själ (nsala) eller sin kundu, så att inte ens nkasa-giftet vid ett giftprov kan skada dem. Men ndokis liv blir också farligt beroende av hans kinkonko. Ty om djuret såras, såras även ndoki, och om det dödas, dödas även ndoki. En far kan överföra sin kinkonko på sin son, men han varnar honom samtidigt för att alltför ofta göra bruk av den. (1958, s. 24–25.)

Masamba ma Mpolo säger att kongoleserna tror att en person som är gripen av en ond ande kan förvandla sig själv till ett djur. När en ande från en avliden materialiseras i form av ett djur, så kallas fenomenet vampyrism. (1976, s. 17–18.) Det är att märka att när Masamba i detta sammanhang talar om vampyrism, så är det inte i den mening vi vanligen lägger i begreppet. Här är det närmast fråga om hamnbyte, medan en vampyr betraktas som blodsugare.

Kindokitron är inget specifikt för Centralafrikas folk, utan snarare ett allafrikanskt problem, kanske ett av de allvarligaste och det som är svårast att komma till rätta med, inte minst därför att kindokitron har åsamkat och alltfort åsamkar så mycket oskyldigt lidande. Idowu sammanfattar detta allafrikanska problem med följande konstaterande: den mäktigaste mänskliga andemakt som Afrika på ett smärtsamt och katastrofalt sätt haft att räkna med är häxornas (1973, s. 175).

Bandoki och minkuyu betraktas på grund av sin destruktiva verksamhet såsom samhällets främsta fiender, som kongoleserna söker skydda sig mot och befria sig från med bangangas och minkisis hjälp (Buana, 1961, s. 23). Ndoki är både fruktad och hatad på grund av sin trolldoms antisociala karaktär (Andersson, Efr. 1958, s. 1).

Missionärerna konfronterades redan tidigt med kindokitron. J.W. Håkansson berättar i en dagboksanteckning från den 13 januari 1889: ”I byn dog en kvinna helt hastigt förliden söndag, då hon var på väg till sitt hus med en vedbörda. Som folket tror, att det måste vara en alldeles gruvlig ’ndoki’, som så fort kunde döda henne, har hon fått ligga obegraven. Nu har hundar och svin börjat tillgodogöra sig den ruttnande kroppen. Ingen utom dessa törs gå den vägen fram.” (Dagbok, 1888–1890.)

J. Hammar berättar i en dagboksanteckning från Madzia av den 25 april 1909 om ett förskräckligt nattligt oväder med blixtnedslag i hövdingen Matubas och hans tvenne hustrurs hus. Ingen av dem dödades och Hammar skriver:

Vi sade honom [hövdingen] att ”Nzambi” regerar blixten, och att han bevarat dem, så att de undgått döden. I detta instämde han och de närvarande. Men, då vi

gått, bad han i hemlighet en av våra medarbetare att taga reda på av mig, om ''ndoki'' bränt huset eller ''Nzambi''. I förra fallet skulle han sända efter ''nganga''.

Hövdingen skänkte oss ett höns. Vi hade med oss ett litet bord, som vi gjort honom som ersättning, för att vi bott i hans hus. Då han gav oss hönset sade han: ''Ät nu kött, så länge jag lever!'' Han var uppskrämd och trodde att ''ndoki'' (trollkarlen) velat döda honom med blixten men ej lyckats, men att denne dock skulle fortsätta att trakta efter hans liv.'' (Hammar, Madzia dagbok, 1909–1918.)

M. Westling återger en skildring av doktor W.H. Leslie, verksam i Kongoområdet. Doktor Leslie hade kallats till en hövding för att bota hans sjuka hand. Läkaren trodde först att handen skulle behöva amputeras, men lyckades rädda den. Då berättade hövdingen att han dödat trettio av sina undersåtar, därför att han trott att de ''åt'' hans hand. (Westling, 1919, s. 12.) Denna skildring förekom i *The Baptist Missionary Magazine*, May, 1894, p. 147.

Elin Börrisson har i sin bok *I de svartas land* en skildring som visar hur kongoleserna i gammal tid reagerade inför sjukdom och död. Hon skriver:

Ett par år efter missionärernas ankomst till Kinkenge [kring sekelskiftet] gick en smittkoppsepidemi över landet, och sjukdom, jämmer, död och sorg rådde överallt. Makasa, överhövdingen i Kinkengelandet, som utverkade tillståndet för de vita främlingarna att så slå sig ned där, ansattes från alla håll för deras skull. [...] Makasa gick därför till missionären och bad honom skonsamt sägande:
– Låtom oss göra upp om antalet av dem, som du skall hava! Var ej för hård emot oss!
Missionären förstod ej hans tankegång utan frågade:
– Vad säger du? Jag förstår ej dina ord.
– Jo, vi inse, att vi måste finna oss i, att du ''äter'' en del av oss. Men var ej för hård emot oss! Låt oss komma överens med dig om antalet!
Då förstod missionären åtminstone delvis, vad Makasa kände och vad andra hedningar med honom tänkte. (1922, s. 200–201.)

Missionärerna anklagades för att vara bandoki, som ''åt'' folket, som köpte och sålde deras själar och förde dem till Mputu. Håkansson skriver i sin dagbok för den 1 januari 1889: ''Folket fruktar gruvligt att höra Guds namn nämnas. Av våra skorpor vilja de ej äta, emedan de tros vara beredda av människokött. Likaså med de köttburkar, som vi ta hit från England. Om våra böcker tro de, att de äro bara minkisi och t.o.m. P.W. [P. Waldenström], som hänger på väggen, betraktas som sådan.'' (Dagbok, 1888–1890.)

I en dagboksanteckning från Madzia av den 31/5 1912 skriver C.

Palmkvist om en person som på oförklarligt sätt försvunnit: ''Ingen människa vet något om honom. Människorna börja misstänka att vi 'ätit' honom. Då en av skolgossarna gick hem till sin by, blev han enträget uppmanad av byfolket att ej återvända hit, emedan det här bor, som sades, farliga människor, som kunna få folk att försvinna mitt på ljusa dagen.'' (Palmkvist, Madzia dagbok, 1909–1918.)

T. Andersson skriver i sin dagbok från Diadia av den 14 september 1889:

Under br. Skarps vistelse i Kibunzi gick Pettersson hit till D. för att hjälpa litet med arbetet. Men byfolket hade fått för sig, att han är en mäkta stor trollkarl och inbillade sig nu, att han skulle trolla hit kopporna, om han stannade. Därför samlade de sig och kommo hit upp med trummor, dubbelklockor och bössor samt förklarade, att de icke ville att han skulle stanna här utan vända åter till ''sitt land''. För att icke onödigtvis förarga dem villfor han deras begäran, helst som vi höra, att smittkopporna härja förfärligt här österut. (Dagbok, 1888–1893.)

För den 28 september samma år skriver Andersson i sin dagbok följande:

I dag kom en hel skara beväpnade män från en by, belägen ett par timmars väg nordväst härifrån. Några av diadiaborna voro ock med hit upp. [...] Rangström [hade] varit i deras by för en tid sedan och efter detta hade några blivit sjuka och andra t.o.m. dött. Nu menade de, att R. fört sjukdomen till dem och höll på att ''äta'' dem, samt att han till medium för sitt trolleri använt en gosse, som visade honom vägen till deras by. Nu önskade de få fatt i ''ndoki'' (trollkarlen). Men som R. är borta, var hela deras begär riktat mot gossen, vilken nu borde äta gift, om det skulle bliva något bättre med de sjuka. (Ibid.)

En av Svenska Missionsförbundets första missionärer i Nedre Zaïre, den nyss nämnde K.J. Pettersson, skriver i sin bok *Äventyr i Centralafrika* att provianteringsproblemen i början hade sin orsak i svårigheterna att ordna transport- och arbetsfrågan. ''Ingen av infödingarna kunde förmås att utföra något arbete för missionens räkning, enär de trodde, att de vita genom trolldom kunde taga deras själar ifrån dem, så att de dogo.'' (1933, I, s. 128.) Lika svårt var det att få barnen till skolorna. Man fick börja med att friköpa hemslavar, som blev de första eleverna i missionens skolor. Missionärerna ansågs som avlidna förfäder som efter döden förvandlats till vita och som nu kommit åter till sitt förra hemland för att ''rekrytera andevärlden med nya själar, vilka skulle användas som arbetare vid förfärdigandet av tyger och andra saker, som kommo från de vita männens land. Av andarna hade de vita fått förmågan att på ett övernaturligt sätt tillägna sig andras själar, eller, som de uttryckte det: att 'äta

människor'.'' Man menade också att barnen i skolan fick lära sig att ''äta folk''. Barnen skrämdes med att missionärerna helst ville ''äta'' barn, eftersom deras kött ansågs mörare än de äldres. (Ibid., s. 137–138.) Men sedan Pettersson skjutit en stor krokodil ändrades de införddas omdöme om honom. Han säger själv: ''De togo [...] för givet, att jag icke kunde vara någon 'ndoki', då jag sköt och dödade krokodiler, ty krokodilerna äta folk och äro alltså 'bandokis' vänner'' (ibid., s. 293).

I en förmodligen av C. Palmkvist gjord anteckning i *Dagbok för Kinkenge* av den 27 november 1918 heter det att ''flera i byn vilja avlägga vittnesbördet [bli kristna] men nekas av sina hövdingar, därför att de tro att dopet skall göra dem till 'bandoki' '' (Palmkvist, Kinkenge dagbok 1914–1921).

T. Andersson har i sin dagbok för den 21 oktober 1889 noterat: ''Det sorgliga har nu inträffat att *smittkopporna utbrutit i Diadia*. Folket är alldeles *ursinnigt*. De tro fullt och fast, att vi vita äro skulden härtill såväl som allt annat ont.'' (Dagbok, 1888–1893.)

Vi har tidigare mött begreppet *kundu*, som kräver en förklaring. Makanzu Mavumiluza menar att kundu-begreppet är det mest betydelsefulla i hela kindokitron. Varje svullnad på kroppen som inte innehåller var betecknas som *kundu*. Kundu kan finnas på halsen, i eller utanpå magen etc. Mest används dock termen för att beteckna svullnaden på ndokis kropp, d v s där han förvarar alla kindoki-hemligheterna. Hela ndokis liv finns i kundu. Därifrån kommer impulserna till allt det onda han åstadkommer. Ndokis kundu syns inte alltid utanpå hans kropp. Den kan t ex dölja sig i hans mage utan att svullnaden syns utanpå kroppen. I kundu förvarar ndoki de människors huvuden som han ''ätit''. Kundu kan också döljas i ett bråck. (Makanzu, 1971, s. 5–6, 12.)

Bahelele berättar att om en högt aktad person hade dött och folk menade att detta inte skett på grund av Nzambis vilja, utan att han ätits av sin egen kundu, och man fortsatte att strida om saken, tillkallades en person som hade till yrke att obducera döda människor. Denne skulle öppna liket innan det placerades i graven. Om han då fann att personen i fråga hade en *kundu* eller *fundu* förstod man att den döde var en ndoki. Men om han saknade fundu stod det klart för alla att Nzambi hade kallat på honom. Om han hade fundu ansåg man att han dött av sin egen kindoki, som på detta sätt hämnats på honom. I så fall begravdes han inte utan brändes tills kroppen helt förintats. Först därefter kunde folket skingras. (1977, s. 62.)

Buana säger att det som ndoki förtär hos andra människor är *kilunzi*, d v s människans inre varelse, *lunzi*, ki-, ande, intelligens, kunskap.

Ndoki skiljer med andra ord på ett magiskt sätt den yttre varelsen, kroppen, d v s *nitu*, från den inre varelsen, d v s kilunzi. När ndoki dör blir han en *nkuyu*, som inte har tillträde till de saligen avsomnades värld, dödsriket. De skyddande *mikuya* förbjuder honom att komma in där. Nkuyu är tvungen att irra omkring på de levandes jord. För att bli kvitt nkuyu måste man ordna speciella ceremonier, som endast banganga kan utföra. Banganga åläggs att utplåna nkuyu, som anses ''äta'' människor. För att förgöra nkuyu använder sig nganga av en nkisi genom vilken mikuya verkar. (1961, s. 22.)

Buana tar också upp frågan om *kundu* och säger att den enligt kongolesisk tro är det organ, genom vilket *ndoki* utför sitt verk. Kundu är en integrerande del av hans väsen. En del menar att kundu lokaliseras till magen och är orsak till allt ont, särskilt sjukdom och död. Utan kundu finns ingen ndoki, och utan ndoki finns ingen kundu. En vanlig människa, *muntu wa mpamba,* förmår ingenting mot ndoki och hans kundu – här krävs ett ingripande från banganga. (1969, s. 49.)

När någon dött genom det s k giftprovet och därmed bevisats vara skyldig till kindoki, öppnar nganga hans mage och ''tager ut en viss körtel såsom bevis för brottsligheten. Nu ha visserligen alla människor denna körtel, men prästerna, som ha folket i sitt våld, påstå, att endast den, som kan äta andra, har detta märke.'' (Lundahl, 1922, s. 83–84.)

Den vanliga anklagelsen mot bandoki var att de ''höll regnet'', d v s hindrade regnet att falla, vilket i sin tur orsakade missväxt och hungersnöd. T. Andersson skriver i ett brev från Mukimbungu av den 27 december 1890 (*Missionsförbundet.* 1891): ''Här om dagen togo [...] några personer en man i en by ej långt här ifrån och förde honom till floden, där de, sedan de bundit samman hans händer, grundligt blötte honom, emedan de trodde att han 'höll regnet'. Det hela var naturligtvis en stor skymf för honom, ty ingen vill väl anses för att vara en trollkarl. – Den där neddoppningen lär visst förtaga folk makten att 'hålla regnet'.'' (Missionsförbundet, 1891, s. 78–79.) Samma skildring finns återgiven i Anderssons dagbok i en anteckning från den 19 december 1890 (1888–1893). Det är anmärkningsvärt att samma händelser finns skildrade även i W. Walldéns dagbok nr 3 för den 19 december 1890 (1890–1891). Andersson och Walldén arbetade nämligen på samma missionsstation och den återgivna händelsen måtte ha upprört dem starkt. Missionsstationen i fråga var Mukimbungu.

Även missionärerna anklagades för att hålla tillbaka regnet. Med anledning av Anderssons och Walldéns anförda skildring skriver W. Sjöholm i ett brev till E.J. Ekman, daterat Kibunzi den 27 december 1890:

Fetischmännen göra allt för att övertyga folket om, att det är vi, som hålla regnet tillbaka. Ty allt ont, som händer, äro naturligtvis vi orsak till. Men som de ej våga eller kunna göra oss något ont, utse de sådana där ''trollkarlar'' bland sig själva, och dessa få sedan taga in gift eller genomgå ett s k vattenprov. Det senare tillgår på det sätt, att den anklagade bindes till händer och fötter, varefter han under trumning och gester av prästerna stoppas i floden eller något annat stort vatten. Sedan han en stund hållits under vattnet tages han åter upp. Detta upprepas två eller tre gånger, tills han anses ''kurerad'' från sin ''trolldom''. (Missionsförbundet, 1891, s. 63–64.)

S.A. Flodén berättar om en nganga, som kallats till en sjuk man: ''Han tillsade folket, att den sjuke skulle bäras till Vibwa-vattnet och hållas under vattnet en stund, därför att han varit orsaken till att det inte regnat på lång tid. Jag hade tillfälle att se den sjuke. Hans kropp hade svällt, så att man kunde tro, att den skulle spricka. Trots hans svåra belägenhet följde hans anhöriga prästens ordination. Den sjuke dog naturligtvis.'' (1933, I, s. 129.)

Hur blir nu en människa ndoki? Det kan ske på flera sätt. Buana menar att ndoki erhåller sin destruktiva makt antingen genom arv, d v s genom födelse, genom invigning eller genom egen vilja (1961, s. 21). I ett annat sammanhang skriver Buana att *kundu,* d v s den körtel som gör en person till en ndoki, vanligtvis erhålles genom invigning men också kan förvärvas genom arv eller av en tillfällighet (1969, s. 49).

Makanzu säger att en person kan vara en ndoki utan att själv veta om det (1971, s. 13). Detta finns bestyrkt från flera håll. Det förklarar också varför kongoleserna så villigt och frimodigt lät sig underkastas bangangas olika ordal, vilka skulle bevisa vederbörandes skuld eller oskuld. Ja, man begärde t o m att genom ordal få befrias från anklagelsen för kindoki. T. Andersson berör detta i en dagboksanteckning för den 2 oktober 1889: ''Det anses [...] för den största skam, som kan hända någon, att bli ansedd för trollkarl. Då någon blir anklagad för att vara det, är han därför i allra flesta fall villig att taga giftet för att bevisa sin oskuld. De tro nämligen, att giftet endast kan skada den skyldige.'' (1888–1893.)

Makanzu har en intressant skildring av den gemenskap som man trodde förekomma bland bandoki och hurusom en person utan direkt eget förvållande kunde tvingas in i denna. Man tror, säger Makanzu, att bandoki har en marknadsplats som kallas ''kanga dia bandoki'' [*kanga,* plur. ma-, en plan där det inte växer något gräs; Laman, 1936, s. 214). Där samlas bandoki och ''äter'' människor som de köpt genom kindoki. Vilken ndoki som helst kan komma och delta i måltiden. Men alla ndoki som på detta sätt kommer och medverkar råkar i ett skuldförhållande,

som kallas ''temo'' [*temo*, plur. bi-, gåva, lott som man delar; Laman, 1936, s. 963]. För att nu kunna betala temo måste varje ndoki som deltagit i måltiden döda någon i sin släkt och kalla på sina vänner för att gemensamt ''äta'' offren. På ''kanga dia bandoki'' lär man sig kindoki. Men om någon kommer till denna plats och sedan inte vill bli en ndoki, blir han sinnessjuk. Det är farligt att se ''kanga dia bandoki'' och sedan vägra att lära sig kindoki. (1971, s. 15–16.)

Som tidigare nämnts anklagades missionärerna från början för kindoki. Folk menade att de köpte människor på magiskt sätt och förpassade dem till Mputu. När man grävde brunnar på missionsstationerna trodde folk att missionärerna där förvarade själarna som de köpt genom kindoki, tills de kunde ta dem med sig hem till Mputu. (Ibid., s. 15.)

Varför trodde nu kongoleserna att det var möjligt för missionärerna att köpa själar genom kindoki? Makanzu nämner flera bidragande orsaker till denna föreställning: 1. de gåvor från Mputu som delades ut uppfattades som köpeskilling; 2. upplevelser av sådan handel i drömmen togs som bevis; 3. de enskilda församlingsmötena uppfattades av de utomstående som köp- och försäljningstillfällen; 4. vidare varnade bangunza folket för att sluta sina ögon under bönen, ty annars passade pastorerna och församlingstjänarna på att överfalla själen och sälja den genom kindoki. (Ibid., s. 17–18.)

Ibland hände det att folk uppgav sig själva som ndoki. Under mina första år vid Kinkenge missionsstation i Maniangaområdet i Nedre Zaïre i början av 1940-talet angav en äldre kvinna i en by inom Nganda-distriktet sig själv som ndoki. Hon väckte ett enormt uppseende när hon öppet erkände att hon ''ätit'' en hel rad avlidna personer i byn. Det är knappast förvånansvärt att folk sätter tro till sådana självbekännelser och upplever kindoki-föreställningen som en realitet.

Kindoki-föreställningen fick nära nog katastrofala följdverkningar för befolkningen i Nedre Zaïre på grund av de ordal som de tvingades underkasta sig för att bevisa sin oskuld, när de anklagades för kindoki. Ordalen var av flera slag, bl a eldprovet, vattenprovet, oljeprovet och giftprovet. Det sista var det som mest användes.

Bahelele har ett exempel på hur ett eldprov gick till. Han säger att det skulle vara *nganga angombos* uppgift att *banda sengo*, d v s utföra eldprovet. [Se Laman, 1936, s. 15, 890.] En kniv glödgades i elden och lades på den person som skulle genomgå ordalet. Om denne inte blev bränd bevisade detta att han talat sanning. Blev han däremot bränd bevisade detta att han talat osanning. Bahelele tillägger att banganga använde sig av många knep för att fälla eller fria vem de ville. Den de

ville hjälpa fick bada i en dekokt av ett slags löv, som förhindrade brännskador. (1977, s. 33.)

Även N. Westlind bekräftar förekomsten av eldprov. I brev från Mukimbungu av den 26 december 1883 skriver han bl a: ''De begagna även heta järn att bränna den anklagade med, och den, som är oskyldig kan ej skadas'' (Missionsförbundet, 1884, s. 55).

Vattenprovet har redan nämnts i samband med anklagelsen mot vissa personer som genom kindoki höll regnet tillbaka. A. Walder ger ett exempel på en annan form av vattenprov. För att bevisa att den person som utpekats som ndoki verkligen är skyldig, tar nganga en liten gryta med små hål i bottnen. Dessa är då tilltäppta med löv. Sedan visar han grytan för de församlade och säger: ''Nu slår jag vatten i grytan och om vattnet om en stund går rätt genom grytans botten, är den utpekade skyldig.'' Därefter petar han obemärkt bort ett par löv, så att vattnet börjar sippra ut genom grytans botten, och därmed är den anklagades skuld bestyrkt. (1918, s. 82–83.)

En tredje form av ordal utfördes med hjälp av het olja. J.H. Weeks skildrar i sin bok *Congo Life and Folklore* hur ett sådant ordal kunde gå till. En ung man, Bakulu, var falskt anklagad för stöld. Han hade tidigare visat misstro till nganga och därför ville denne röja honom ur vägen. Den som anklagat Bakulu för stöld fick först bararmad plocka upp en bit av en kwanga, ett slags bröd tillverkat av kassava-rot, från bottnen av ett kärl fyllt med het olja. Hans arm var i förväg hemligt preparerad av nganga och skadades ej. Bakulu däremot, som hade vägrat att betala nganga för en sådan behandling, blev illa bränd och därmed i allas ögon stämplad som tjuv. Saken var ju uppenbar för alla. (1911, s. 240–251.)

Den mest fruktade och för befolkningen mest förödande formen av ordal var giftprovet. Det gift som vanligen användes kallades *nkasa,* eftersom det tillverkades av den giftiga barken från nkasa-trädet. Man gnuggade sönder barken och blandade pulvret med vatten. Personen som anklagades för kindoki tvingades dricka giftet för att man skulle kunna utröna om vederbörande var skyldig till anklagelsen eller ej. Den som gav giftet kallades *ngola ankasa,* och att inta giftet kallades *dia nkasa* eller *nwa nkasa,* d v s äta eller dricka giftet. (Laman, 1936, s. 712.) Det finns ungefärliga beräkningar av hur många afrikaners liv slavhandeln krävde, men mig veterligt finns inga försök till uppskattning av antalet offer för bruket att ge gift i samband med kindoki-anklagelserna. Giftgivning var ingen lokal företeelse, utan de första missionärernas brev och rapporter från olika delar av landet samt deras privata dagböcker vimlar av uppgifter om giftordal.

Från *Mukimbungu* skriver N. Westlind i ett brev av den 19 september 1882 följande:

> Orsaken till att folket ej är talrikare, är deras vidskepelse. De hava troligen för några hundra år tillbaka varit mycket både kraftigare och talrikare, men de hava nu den seden att, då någon dör, giva gift till en annan, som de tro vara orsaken till den avlidnes bortgång. De mena att, om han är oskyldig, giftet ej skall skada honom, men om han är skyldig, det skall döda honom. Väl händer det ofta, att den som fått giftet genom uppkastningar kan bliva fri från det, men efterlämnar då likväl sina följder. Det lindrigaste blir, att den förgiftade med en förstörd kropp får släpa sig fram några år av lidanden och sedan dö, då ett nytt offer kräves. (Svenska Missionsförbundet, 1883, s. 7–8.)

I ett brev av den 26 december samma år berättar Westlind om en person som anklagats för en annans död men köpte sig fri genom att lämna ut en slav. Senare blev han dock anklagad på nytt och dödades. (Svenska Missionsförbundet, 1884, s. 55–57.) I en artikelserie kallad ”Bafioti eller Nedre Kongodalens befolkning,” införd i *Missionsförbundet* (1886) skildrar han hur ett giftprov gick till. Han skriver:

> Vägrar någon att ta det [giftet], anses det för ett säkert bevis på, att han är skyldig till det brott, för vilket han är anklagad. I sådant fall dödade [de] honom utan något vidare. Men som folket tror, att ingen oskyldig kan skadas av giftet, är det vanligt, att de utpekade själva vilja taga det för att därmed bevisa, att de äro oskyldiga. För att kunna taga giftet måste de först fasta ett dygn [...]. Vid dessa giftfester samlas folk från närgränsande byar och dansa och slå på sina trummor. (Missionsförbundet, 1886, s. 26–30, 41–43, 49–52, 64–67.)

Även i brev av den 6 oktober 1884 berättar han om en kvinna som i sin äldre och ofärdiga systers ställe tog in gift och dog. Det stod då klart att den äldre kvinnan var en ndoki, och efter någon tid dödades även hon. (Svenska Missionsförbundet, 1885, s. 7–8.) I brev av den 9 februari 1884 (Missionsförbundet, 1884, s. 74–75) och av den 24 mars samma år (Missionsförbundet, 1884, s. 122–123) berättar Westlind om ytterligare giftgivningar i trakten av Mukimbungu. Från samma missionsstation berättar K.F. Andreae i brev av den 14 februari 1887 om giftgivning som förekommit där (Missionsförbundet, 1887, s. 55–56).

Från *Nganda* skriver K.F. Andreae i brev av den 26 maj 1890: ”Gifttrumman hörs [...] nästan dagligen. Då en dör på ett naturligt sätt, så dödas 2 eller 3 andra antingen genom gift eller ock skjutas de eller på annat sätt avlivas, därför att de vid giftprovet befunnits skyldiga till någons död. För 3 dagar sedan dog av giftet en person i närmsta byn här

nedanför åt öster till." (Missionsförbundet, 1890, s. 206–208.) Samme missionär skriver den 29 oktober 1890 att många dödats av gift under den tid missionärerna varit vid Nganda. För någon tid sedan brändes, berättar han, en person på bål sedan giftprovet visat att han var skyldig till kindoki. Ytterligare en annan stod anklagad för samma sak och man avvaktade nu att han skulle ange sina "medbrottslingar". (Missionsförbundet, 1891, s. 18–19.) I ett brev av den 30 mars 1891 skriver Andreae: "I en by ett stycke härifrån [d v s från Nganda] försökte vi att befria en, som de givit gift, men vi misslyckades, ty de hade blivit varnade för oss och då vi kommo, hade de gömt sig så, att vi ej kunde få reda på dem. Litet senare eller för 3 veckor sedan lyckades vi bättre i en annan by." (Missionsförbundet, 1891, s. 159–160.) En månad senare, den 30 april, ger Andreae en utförlig beskrivning av en giftpalaver (Missionsförbundet, 1891, s. 185–186). I dagboken för Nganda missionsstation finns följande noterat för den 4 november 1905: "Nsumbu berättar [...] om en människa som dödats genom gift i Makitus by" (Nganda dagbok, 1904–1908). Från Nganda berättar även Simisoni Lumbu om den gamla seden att tvinga personer som anklagats för kindoki att förtära gift (1907, s. 115–117).

H. Skarp skriver den 1 december 1887 om fyra personer som avlivats inom loppet av fjorton dagar i byar intill *Kibunzi* missionsstation. Två av dem var kvinnor som tvingades att inta gift, "men som de ej dogo av giftet, brändes de till döds" (Missionsförbundet, 1888, s. 17–18).

P. Markus skriver i ett brev från *Kingoyi* av den 23 maj 1902: "En söndag för ej så länge sedan hörde vi gifttrummans nervretande ljud, och ett och annat skott avlossades i en by i närheten av vår station. På frågan, varför de trummade, svarades, att två personer skulle äta gift följande dags morgon." (Missionsförbundet, 1902, s. 226–227.) Det framgår inte klart om Markus lyckades avstyra det hela eller ej. Förmodligen lyckades han, ty han skriver: "Mitt besök hade vunnit åsyftad verkan, och för detta tackade jag Gud" (ibid., s. 227). I dagboken för Kingoyi berättar P.O. Wirén om ett fall av giftgivning den 6 och ett annat den 19 december 1905. Den 20 december samma år skriver han: "Vid 3 tiden i natt hördes gifttrumman i Kinanga. De hava trummat och dansat hela dagen alldeles intill stationen. På e.m. närmade de sig Kinanga. Och vid 4-tiden dog kvinnan." (Dagbok, 1904–1909.) Så sent som 1906 såg sig missionärskonferensen i Kongo föranlåten att ta upp frågan om giftgivningen. I protokollet från konferensen kan man läsa följande:

Kingoyifolket – giftgivning? – På grund av Kingoyifolkets vildhet och fortsatta givande av gift i trots av våra förmaningar och statens lagar hade frågan framställts, huru bäst borde förfaras med dem. Att sända bud till och rapportera för statens män ansågs under närvarande förhållanden ej rådligt, utan vore det bäst att förbida tiden och blott söka vinna dem på övertygelsens väg. (Protokoll från Missionärskonferensen i Kongo den 25–29/1 1906 § 38.)

I *Dagbok för Kinkenge* noterar C.N. Börrisson den 26 augusti 1907 att en statsman vid namn Boland just anlänt till stationen. Han ''hade med sig två 'nkasa' fångar från Mbiongo som skall föras till Matadi''. (Dagbok, 1904–1910.) Förmodligen var fångarna personer som anklagats för giftgivning.

S. Malmquist skriver i dagboken för *Madzia* av den 26 maj 1924: ''En ryslig giftgivningshistoria har i dag kommit till kännedom.'' Hövdingen Matuba hade gripit dem som givit giftet till tre personer av vilka två avled. (Dagbok, 1919–1925.)

I dagboken för *Musana* missionsstation kan följande läsas för den 16–28 maj 1913: ''Fem personer i Samba Ndongos by hava måst äta gift, emedan de misstänkts för att hava förtrollat ett spädbarn tillhörande hövdingen. Ingen dog.'' (Dagbok, 1911–1926.)

Missionärernas privata dagböcker är lika fyllda som stationernas dagböcker av skräckskildringar av kindoki-föreställningens förödande verkningar. Giftgivningar omnämnes i *T. Anderssons* dagboksanteckningar av den 9/6, 14/8, 27/11 1888, samt den 22/3, 31/5, 17/6, 28/9, 2/10, 8/11 och den 20/12 1889. Den 10/5 1890 antecknar han: ''Gifttrumman går. Det låter så hemskt och dystert. För några veckor sedan dödades en man i en by ej långt härifrån vid ett giftprov.'' Den 24/11 1891 heter det: ''I en by ej långt härifrån tvingades en man häromdagen att taga gift'' (Anderson, T., 1888–1893).

I sin dagbok för den 20/6 1908 skriver *T. Ceder:* ''Enligt vad vi höra, var det en kvinna, som dött, och som enligt deras mening blivit 'äten'. Hövd. för hennes släkt hade redan tagit nkasa-gift, och bevisat sig vara oskyldig. Nu hade avgudaprästen 'fielat', undersökt genom sina gudar och funnit kvinnans man vara den skyldige. Denne ville nu i sin ordning dricka gift och bevisa sin oskuld.'' (Ceder, 1908.)

S.A. Flodén skriver i sin bok ''*Tata*'' *Flodén berättar:* ''Nästan dagligen kan jag höra gifttrumman. Då någon dör en naturlig död, dödas två eller tre andra antingen genom gift eller nedskjutning. I morgon skola tre personer taga gift igen. Bland dessa är det en man, som arbetar här.'' (1933, I, s. 148–149; denna skildring är förmodligen från år 1890; se *Missionsförbundet,* 1890, s. 206–208.) Flodén berättar också om sin

första tid i Zaïre och säger: ”Överallt kunde man då få höra trolldans och gifttrummorna. Giftbägaren var ofta i bruk.” (1935, II, s. 260.)

J.W. Håkansson skriver i sin dagbok för den 19/8 1888:

I går fick en kvinna taga gift, men hon har gått igenom. Vilka djävulska tilltag, vidskepelse, girighet och prästlist kunna åstadkomma i detta land. (Håkansson, 1888–1890).

Den 24/9 samma år antecknar han följande:

I byn trummas det nu väldeliga. Det är en man, som måste taga gift, emedan han påstås ha vållat, att en barnunge är sjuk. Då han ej dött nu, ehuru kl. är omkring 8 på kvällen, går han väl igenom. I går tog barnets moder gift av samma skäl. Det lär vara ganska vanligt, att mödrar få äta gift för sina sjuka barn. (Ibid.)

Även *I. Johanssons* dagböcker innehåller anteckningar om giftgivningar, som t ex dagbok nr 2 för den 22/1 1897, dagbok nr 3 för den 13/9 1897, dagbok nr 4 för den 7/11 1897 och slutligen i dagbok nr 5 för den 5/8 1898 (Johansson, 1896–1899).

E. Karlman skriver i ett samlingsverk från 1941: ”Missionär August Jansson berättar bland annat från sin första tid vid Kinkenge: ’Krig och dans, giftgivning och avgudadyrkan hörde på den tiden till dagordningen. Ofta hörde man gifttrumman tala sitt dova, dystra språk om hedendomens mörka gärningar’.” (Karlman, 1941, s. 54.)

Abeli Kiananwa, en kongolesisk evangelist, skriver i ett brev från Mbanza Nsanga av den 1 januari 1892: ”För litet sedan tvingade sundiborna två män att taga gift. Den förste, som tog gift, dog eller började att dö, och därefter togo de honom och skuro av hans händer och fötter samt brände upp honom. Därefter gåvo de den andre giftet och gjorde sedan med honom som den första.” (Missionsförbundet, 1892, s. 89–90.)

I sin bok *Tre ungdomsår i Kongo* skriver *J.E. Lundahl* bl a följande: ”Det är ej sällan man får höra, att gift har givits i någon by häromkring. Ofta när någon dör, tror folket att han ’ätits’ av någon annan. Då är det prästernas sak att peka ut den, som gjort det. För att fria sig från beskyllningen måste då denna taga in gift, som lagas till av prästen.” (1922, s. 83.)

C.J. Nilsson har i sina dagboksanteckningar noterat giftgivningar den 3/2, 31/5 och 22/9 1887. För den 20/8 samma år skriver han: ”Såg för första gången en man, som tvingats taga giftet; vid denna scen upprördes mitt hjärta i sitt innersta.” Den 1/10 1889 skriver han: ”En av skolgossarna blev i dag tagen från stationen. Han hade blivit utsedd att äta gift, emedan han varit med br. Rangström i en av byarna, där de sedan blivit sjuka. Han misstänktes vara ’kindoki’ [skall givetvis vara ndoki].” (Nilsson, 1889–1891.)

Mina Svensson nämner giftgivning i sin dagbok den 13/1 1889, och den 8/3 samma år noterar hon: ''En kvinna har tagit gift i dag, en annan skall taga gift i morgon'' (Svensson, 1888–1889).

I sin bok *Växlande bilder* skriver *A. Walder* följande: ''Under min första tid vid Kingoyi hörde giftgivningarna till ordningen för dagen. Överallt i byarna fick man vid det ena tillfället efter det andra höra gifttrummornas hemska ljud.'' (1918, s. 81.)

För den 9/6 1889 noterar *W. Walldén* i sin dagbok följande: ''Redan tidigt på morgonen fick jag höra trumman från byn, då jag frågade, vad det skulle betyda, så fick jag den upplysningen, att någon tagit gift'' (Walldén, 1889).

Syftet med de många exemplen på giftgivningar och andra former av ordal i det föregående är att påvisa hur utbredd kindokiföreställningen var och delvis ännu är i Centralafrika. Exemplen på kindokitrons förödande verkningar bl a i Nedre Zaïre skulle kunna mångfaldigas.

I de olika skildringarna av giftgivningsceremonierna omnämns ofta den s k *gifttrumman*. Men ingenstans i de olika skildringarna har jag funnit någon beskrivning av denna. Det finns anledning tro att gifttrumman var ett slags puka, liknande den som Söderberg betecknar med namnet *ndembo* (1956*b*, s. 123). Laman beskriver ndembo som ett slags 1,5 m hög trumma. Den övre delen är urgröpt och den undre massiv. Upptill är den täckt med skinn. På sidan finns ett litet hål omgivet med *mfyende*, d v s skulpterade ornament. Om en person skulle avlivas påföljande dags morgon slog man på ndembo hela natten. (1936, s. 666.) Allt talar för att det här är fråga om den s k gifttrumman.

Man kan mycket väl förstå de första missionärernas våldsamma reaktion inför kindokiföreställningen och dess följdverkningar i form av oskyldigt lidande, ångest och vånda. Ingen i klanen gick säker för anklagelsen att vara en ndoki. Och ändå tror jag att det är nödvändigt att se kindokitron i dess rätta sammanhang. Den var ett försök att lösa det ondas problem och skapa skydd mot den fara för samhället i stort som bandoki ju ändå ansågs utgöra.

Buana har tagit upp frågan om det ondas problem och konstaterar att det onda enligt bantu-uppfattningen i allmänhet och den kongolesiska i synnerhet har sex tänkbara orsaker.

1. *Nzambi* kan vara orsaken till det onda. *Nzambi bubote wa tusodo, kaa ga kati wizi tula bubi*, vilket betyder: ''Nzambi, du har varit god mot oss, men du har också fört det onda till oss.'' Det onda i fråga är döden. Det är en vanlig föreställning att gamla människors död orsakas av Nzambi.

2. *Ndoki* kan vara orsaken till det onda. *Mu Nzambi na Nzambi nga babingi tuena, bandoki ba tumeni*, vilket betyder: ”Om endast Nzambi hade funnits skulle vi vara många; det är trollmänniskorna som förgör oss.” *Ndoki* är själens förgörare.
3. *Mukuyu*, ett spöke, kan orsaka det onda. Efter döden blir ndoki en nkuyu (plur. mikuyu, nkuyu eller bankuyu). Mikuyu är utestängda från ”det kongolesiska paradiset”, som kallas ”de mogna bananernas by”. De ger sig själva i tjänst hos bandoki och undergår vanligen ”den andra döden”.
4. *En förtörnad mukuya* kan vara orsaken till det onda. Efter döden blir den muntu som inte varit ndoki en *mukuya*, d v s en god avlidens ande. Mikuya (plur. av mukuya) kan antingen bo i de levandes by, i små hyddor som kallas *nsinda* (tempel byggda för anfäderna), eller i paradiset.
5. *Mukisi* kan vara orsaken till det onda. Paradoxalt nog kan en mukisi brukas för att bekämpa något ont som den själv orsakat. Om t ex något orsakats av nkisi Kinene (en nkisi vid namn Kinene), så måste det bekämpas just med denne nkisi.
6. *En överträdelse av moraliska bud* kan vara orsaken till det onda. Om t ex en kvinna begått äktenskapsbrott får hon besvärligheter att föda sitt barn. Hon är då tvungen att uppge namnet på den man med vilken hon har begått äktenskapsbrott. Hon måste med andra ord göra offentlig avbön för sitt felsteg. (1969, s. 48–49.)

Buana påvisar också att nganga blivit utrustad med anfäderskraften, så att han kan döda nkuyu med sin bössa, genom sin nkisi eller genom att bränna ndokis lik. Detta är då ”den andra döden”. Man menar sig ha hört, som ett en döende nkuyus sista skri: ”Mfwidi mfwa zole”, d v s: Jag dör för andra gången. Efter den andra döden syns människan övergå till den absoluta icke-existensen, och hon kan aldrig mer återkomma för att göra de levande något illa. (1961, s. 22–23.) I ett senare arbete bekräftar Buana i stort sett samma sak (1969, s. 51).

Att dessa föreställningar ingalunda är ett avslutat kapitel i kongolesernas föreställningsvärld framgår bl a av Makanzus bok *Kundu dia bandoki*. Han säger att kongoleserna *fortfarande* tror att en människas ande kan lämna kroppen när hon sover, och döda andra människor eller förorsaka dem sjukdom. Men när hon vaknar vet hon själv ingenting om det onda hon gjort under sömnen. Men den som anklagas för kindoki kan inte anföra sin ovetenhet som skäl för sin oskuld, ty en människa kan vara en ndoki utan att själv veta om det. Folket tror att människosjälar kan köpas och säljas genom kindoki. (1971, s. 13–14.) Makanzu säger vidare att kongoleserna menar att bandoki kan anta en annan människas

skepnad för att dölja sig. Man tror att bandoki kan förvandla sig till ett djur, t ex till en antilop, en råtta, en katt, en boaorm, en sköldpadda, en fjäril, en leopard etc. Man föreställer sig också att ndoki har förmågan att beröva en kvinna hennes fruktsamhet och hänga upp den i toppen av ett träd. Likaså tror man att en kvinna kan ha två män; sin make som dag-man och utan egen vilja en natt- eller kindoki-man. Man har den föreställningen att personer som om dagen förefaller enfaldiga, om natten blir förståndiga och starka genom kindoki. När ndoki går och lägger sig på kvällen kan han förvandla sig till en fågel som flyger omkring och fångar människor. Han kan förflytta sig ända till Mputu och gå in i vilket stängt hus som helst. (Ibid., s. 20–24). Nu finns det två sätt att ''stänga'' ndoki, så att han inte kan döda människor om natten.

1. Mot betalning till nganga kan man förvärva en nkisi, som skyddar ens kropp, och en nkisi gjord av djurhorn, som skyddar huset. Dessa djurhorn kallas *mbambi* (liten antilop). När mbambis ljud (skott) hörs skadas den ndoki som söker närma sig huset, och morgonen därpå kan man följa blodspåren till hans hus.
2. Man kan också ''stänga'' en ndoki med hjälp av *maza ma ngunza*, ''vigvatten'' (eller ordagrant översatt: ''profetvatten''), med vilket man bestänker huset. När ndoki söker flyga hamnar han i ngunzas vatten, som nu blivit som ett hav, varvid ndoki blir som en höna som hamnar i vatten, och förlorar förmågan att flyga. (Ibid., s. 24–26.) Kongoleserna tror, menar Makanzu, att var och en som vill bekämpa ndokis makt måste *vanduswa kinganga kia nkisi*, d v s invigas till en nganga som har en nkisi. För detta måste vederbörande betala pengar och palmvin och framför allt en *nsusu wampembe*, ''en vit höna'', varmed inte avses en höna med vita fjädrar utan en *muntu*, ''människa''. Var och en som vill *vanda nkisi*, d v s förfärdiga en nkisi, måste således betala med en människa, dock endast i figurlig bemärkelse. Genom ngangas förmåga förpassas den ifrågavarande människans ande till de dödas land för att hämta den kraft som behövs för den nkisi som skall tillverkas. *Makaya*, d v s en dekokt på löv och blad som nganga ger den sjuke, kan inte bli verksam om inte någon från de dödas land överför sin kraft till den nkisi som används. (Ibid., s. 26–27.) Man skiljer mellan två slags zindoki: dem som äter och säljer människor genom kindoki, och dem som genom sitt agerande skyddar familjen (ibid., s. 25). Denna senare uppgift hos Makanzu har jag inte tidigare mött vare sig i skrift eller i samtal med kongoleser. Mukuyu är ju annars en ond människas ande, som inte får tillträde till mpemba och därför återvänder till de levandes värld för att där fortsätta sitt onda värv.

Kindokitron och straff för kindoki är kongolesernas desperata försök att komma till rätta med det ondas problem, som är högst reellt för kongolesen. Vi har väl själva inte så mycket att förhäva oss över gentemot den traditionella kindokiföreställningen i Afrika. Häxprocesserna i vårt eget land påminner starkt om kindokitron. Officiellt avrättades visserligen ingen för häxeri och trolldom i vårt land efter 1704, men då hade ju ändå Sverige, åtminstone till namnet, varit kristet i omkring 900 år.

e Ngangas makt

Det har redan framhållits att nganga är en av de mäktigaste, ja, ibland t o m den allra mäktigaste i det traditionella kongolesiska samhället. Därtill är han också fruktad. Det senare är förhållandet när han missbrukar sin ställning som nganga och hemfaller åt girighet och personlig hämndlystnad eller när han i sin ämbetsutövning förfaller till s k svart magi. Vi återkommer till detta längre fram. P.A. Westlind skriver beträffande ngangas makt att kongoleserna i allmänhet tror att prästerna, d v s banganga, är mycket kloka och kan göra nära nog vad de vill. ''Allt vad fetischerna eller gudarna kunna göra, det kunna ock prästerna själva göra.'' Med gudarnas hjälp kan banganga utforska hemligheter, råda över regn och solsken, över lycka och motgång, över hälsa och sjukdom etc. Därför blir de också allmänt aktade. (1911, s. 97.)

När Laman talar om nkisis kraft nämner han även att den är beroende av ngangas förstånd och kraft (1928, s. 22). Och som ett slutomdöme om kongolesernas trosföreställningar säger han: ''Det är under dessa nkisis och deras ngangas makt och bann folket fordom levat'' (ibid., s. 244). Laman konstaterar också att man redan börjat förstå att de medicinska örterna gör verkan utan nkisi, och därmed bortfaller också ngangas makt och auktoritet. Ngangas klokskap och gärningar vilade förr på den traditionella religiositetens auktoritet. Då den faller störtar allt samman. ''Så länge nganga brukar sin makt och sin nkisi till nytta, hålles han i stor ära.'' Men när han missbrukar sin makt i vinningssyfte och till skada för klanen blir han ''samhällets störste fiende, hatad av alla och även av de sina''. (1923, s. 72.)

4 Vad förstås med en ”nkisi-gud”?

Laman har ingående beskrivit vad en ”nkisi-gud” är enligt kongolesisk tro. Han menar att ”nkisi-gudarna” är förfädersandar, som velat ta gestalt i idoler eller medicinpåsar för att hjälpa dem som upptagit förfädersanden i en ”nkisi-gud” och heglat honom för att tjäna och ära honom i enlighet med de av över-nganga föreskrivna riterna. Genom tabureglerna framträder ”nkisi-gudens” vilja. ”Nkisi är en *nzambi* (gud), som hjälper människan och botar henne. [...] Nkisi har liv [...]. Dess liv (ande) och kraft kommer från nkisis skapelse, dess första början och framträdande. Nkisi-livet kan ej taga slut, det fortplantas.” (1928, s. 18–20.)

Frågan är om inte uttrycket ”nkisi-gud” är felaktigt och vilseledande. Kongoleserna själva betraktar inte sina minkisi som gudar. Nkisi är helt enkelt ett föremål där en anfädersande tagit sin boning. Buana säger att av en rad uppräknade minkisi har ingen av kongoleserna betraktats som t ex skapare. Han menar också att missionärerna alltid fört en skoningslös kamp mot alla nkisi. Det finns två uttryck, nämligen *Mpungu* och *Funza*, som tillämpas både på minkisi och Nzambi och som skulle kunna ge stöd för tanken att Nzambi från början varit en nkisi. Men Buanas alla informatörer har kategoriskt avvisat varje tanke på en relation mellan Nzambi och minkisi. (1961, s. 71.)

L. de Beir menar att bayaka betraktar minkisi som en stor tillgång för klanen. De skyddar klanmedlemmarna mot olyckor och förser dem med villebråd och annat som bidrar till välfärden. Och om man frågar de gamla varifrån minkisi kommer så får man olika svar, vilka dock alla mynnar ut i *Ndzaambya Phuungu*, d v s Gud den högste. (1975, s. 20.) Men de säger inte att nkisi och Nzambi är samma sak.

I boken *Sanningsstrålar* skriver Laman att en nkisi på sina håll är detsamma som en nkuyu, d v s en avlidens ande. Detta är fallet österut i Kasai. Även längre norrut används ordet nkuyu ungefär i samma betydelse som ordet nkisi ”i synnerhet om idoler och dylikt, som representera anden i nkisi-påsen. Nkuyu-kulten där synes vara en länk mellan den egentliga förfäderskulten och nkisi-kulten, som också är en slags anfäderskult.” Nkisi används för att bota den sjuke, skydda människans själ från angrepp och bevara från sjukdom. ”Därför tycka många om att skaffa sig en nkisi och helga sig åt den för att följa hans tabu-regler, att

den må bli en beskyddare." Nkisi anses också vara en barnuppfostrare som ger hälsa och kraft åt de små. Nkisi "tillbedjas och man tackar dem för deras hjälp". (1923, s. 56–57.)

Bahelele säger att man förr i tiden sökte förvärva en nkisi som skydd mot bandoki och deras fördärvbringande verksamhet. Somliga klippte en del av sitt hår och sina finger- och tånaglar och knöt ihop det hela till en nkisi-påse, som de hängde på sig som tecken på att vem som helst som sökte göra dem något ont skulle bli hängd av deras nkisi. De minkisi som bäst kunde skydda mot kindoki var följande: Nkondi a mamba, Nkondi a mungundu, Nsansi och Sambwa-mpimpi.

Av dessa minkisi utgjordes Nkondi a mamba och Nkondi a mungundu av statyetter eller *biteki*, som till storleken var som små barn som man försåg med ögon, hals etc. Sedan knöts hår o a kring deras armar och ben av ngang' ankisi. Slutligen sköt man tidigt på morgonen med bössor utan hagel, varvid den som skulle förvärva nkisi skulle säga: Ve, ve var och en som förorsakar mig olyckor eller annat ont, honom skall nkisi förtära. Sedan sköt man på nytt med bössor och alla måste lägga sig på marken för att visa nkisi vördnad. (1977, s. 78.)

Nkisi kan vara av båda könen. De kraftmättade föremål som man lägger i nkisipåsen kallas *bilongo*, som är en pluralform av bi-klassen och egentligen betyder medicin, hälsobringande örter o d. Bilongo kan utgöras av löv, rötter o d "och äro såsom lemmar i kroppen för att hjälpa och stärka nkisi". Laman har givit en ingående beskrivning av en nkisi, där han bl a konstaterar att nkisi består av tvenne huvuddelar. "Den ena är den upptagna anden i idolen m.m. och den andra är dess synliga kropp, påsen etc. med medicinerna, alltså en ande (själ) och en kropp." Nkisi uppfattas som ett personligt väsen. När *Nakanga vangu* tillreddes vid Kibunzi för många år sedan, dödades en man och en kvinna och deras blod blandades med nkisis övriga ingredienser för att göra den "levande". Den synliga delen av nkisi, d v s kroppen, består av ett ytterskal, t ex en påse, en snäcka, ett horn, en kalebass etc med eller utan påhäng av diverse skinn, ben, skallror o s v. Den inre delen av en mängd föremål, av vilka krita är det viktigaste. "Ett 150-tal dylika saker finnas, och de hava var och en sinnebildlig betydelse av olika förmågor." En nkisi kan ha både manlig och kvinnlig kraft, som då måste fördelas i särskilda manliga och kvinnliga påsar, stundom försedda med skilda manliga respektive kvinnliga statyetter. Nkisi anses vara förmer än himlen eftersom den förre kan ge regn. Drömmarna anses som nkisis tjänare, som förmedlar informationer av olika slag för sin herres räkning. (Laman 1923, s. 58, 60–63.)

Den kongolesiske läraren Yoane Nlamba karakteriserar en nkisi på följande sätt. De gamle kände behov av något som kunde skydda till både kropp och själ. Av den orsaken började man förfärdiga minkisi och helgade sig åt dem. Minkisi utgjordes antingen av någon sak som de funnit märkvärdig eller något som de förfärdigade med sina händer. Men dessa ting fick namnet ''nkisi'' först sedan de erhållit den ''bilongo'' som var föreskriven för dem. ''Sådan 'bilongo' utgjordes t.ex. av svinskällor, röd jord, krita, ormhuvuden, grus, trädfrukter, olika gräsax etc. Var fetisch hade sin sammansättning av 'bilongo' ''. Den nganga som invigde minkisi erhöll för sina tjänster *makwezi*, d v s betalning i form av tre eller fyra svin, sex höns och palmvin. Han tog då litet av varje föreskriven ingrediens och formade en liten klump, som han fäste på nkisi och på så sätt invigde den för dess ändamål. Detta kallades att *teba bilongo va tadi*. Nganga fick också betalning när han botade sjuka, och när han undervisade blivande banganga i nkisikultens mysterier. (1928, s. 104–105.)

Van Wing säger att den materiella nkisi eller det förfärdigade föremålet vanligen består av ett hölje och ett innehåll. Höljet kan vara en människo- eller djurfigur, en säck, en påse, en fruktbalja eller något annat frukthölje, ett horn, en kruka, ett snäckskal o d. Innehållet består av element från de tre naturregionerna. Dessa kallas *mfulu zi nkisi* eller *bikonko* och fullständigar nkisi. Den viktigaste beståndsdelen är en sorts lera, som man hämtar upp ur djupet av en flod eller en damm, vistelseorten för de avlidnas andar. (1959, s. 384.)

J. Hammar har gett en utförlig beskrivning av en nkisi som hade formen av ett knyte som hängde under takutsprånget till ett hus. Knytet bars upp av ett nätverk i form av en kasse och vanligen försett med ett eller flera apskinn eller vildkattskinn. Innehållet i knytet utgjordes av krita, glimmer, harts, salt, krut, peppar, hår, fjädrar, klor, tänder, fröer, metallringar, bergkristaller etc. Knytet var bestruket med palmolja och röd krita och hade som tillbehör olika slags skallror av kalebasser eller andra frukter. Till utrustningen hörde även en vackert ornamenterad dubbelklocka med handtag och tre kläppar. Minkisi kunde vara av olika slag; de kunde bestå av en kalebass, en krokig trädgren, ett knippe ringar och frön, en snäcka (*kodia*) o d. I förening med en nkisi kunde även en träfigur som föreställer en man eller en kvinna förekomma. Dessa figurer kallas *biteki* (sing. *kiteki*) och är omkring 30 cm höga. (1907, s. 145.)

Det bör tilläggas att kiteki kan vara ett bihang som tillfogats långt efter själva nkisis tillkomst.

5 Nkisis ursprung

Kongoleserna tycks ha en bestämd uppfattning om nkisis ursprung och härkomst. ”Den förste nkisi var från *Mentete*, d.ä. den förste stamfadern. Han har lärt och uppenbarat, huru de skola brukas och sammansättas. [...] Dess liv (ande) och kraft kommer från nkisis skapelse, dess första början eller framträdande.” (Laman, 1928, s. 19–20.) I ett annat sammanhang preciserar Laman detta ytterligare och säger att den förste nkisi härrörde från Mentete, d v s den första nzambi-varelsen, den från himmelen nedstigande Nzambi. Han har lärt människorna hur nkisi skall förfärdigas och brukas. Nkisi har fått Mentetes makt och kraft. Men den kan inte förfärdigas av vem som helst.

På en del håll menar man att nkisi ”kommit från människornas själar, andar, ty sedan de dött och levat och blivit gamla” har de blivit *simbi-andar* som bor framför allt i vatten men också i raviner och i gömslen och hålor i skogen. På olika sätt har de uppenbarat sig för och upptagits av människorna och blivit nkisi för att bo hos de sina och hjälpa och välsigna dem. Nkisi, d v s anden i nkisi, har själv sökt upp dem som han vill bo hos. Detta sker ofta därigenom att han låter ett extatiskt tillstånd komma över en person på en viss plats eller vid åsynen av ett visst föremål. Personen i fråga rusar då ner till ett vattendrag eller någon annanstans för att få tag på detta särskilda föremål, som han sedan bär med sig hem till byn. Detta föremål kommer då att utgöra en huvudbeståndsdel i nkisi. Det är nkisi-anden själv som på detta sätt låter sig fångas. (1923, s. 58–59.)

Man skiljer mellan lands- eller skogs-nkisi, vatten- och himmels-nkisi beroende på sammansättning, härkomst och kraft. De förra har fått sin förnämsta jordiska kraft från land och skog genom de växter och djur som finns där. Vatten-nkisi har fått sin främsta kraft från vattnet eller de växter, stenar och djur som finns där. Himmels-nkisi har fått sin kraft från glimmerskiffer, från naturfenomen och från fåglarna samt från sol, måne och stjärnor. (Ibid., s. 64.) De äldsta och största nkisi förmodas ha kommit från hemlighetsfulla sjöar, skogar och bergsgrottor, vilket framgår av legenderna (ibid., s. 65). Albinos förknippas av lättförståeliga skäl – de avviker ju från det vanliga – med det övernaturliga. ”En albinos är en nkisi-människa, en inkarnation av en vattenande i människogestalt och ej i nkisibild” (ibid., s. 67).

6 Nkisis indelning i släkter

Minkisi (en annan pluralform, som ofta används i stället för enbart ”nkisi”, som både är sing. och plur.) är indelade i släkter eller familjer, vilket utgör en motsvarighet till stammarnas släktsystem.

P.A. Westlind skriver i *Dagbräckning i Kongo* att fetischerna, d v s minkisi, är indelade i släkter med vitt skilda egenskaper. Ett tjugotal kan ofta tillhöra samma släkt. De är mycket olika varandra. Var och en har ett begränsat verksamhetsområde. En råder över jakten, en annan över fisket, en över kärlek, en annan över hat och hämnd, en över tur och otur på ett, en annan på ett annat område, en över solsken och regn, en annan över ymniga skördar och missväxt, en över sår och bölder, en annan över huvudvärk och sovsjuka, o s v. Fetischerna i samma släkt kompletterar varandra, medan de olika fetischsläkterna ofta är i strid med varandra. Av detta skäl är en och samma person vanligen präst endast i en nkisi-släkt. Skulle han vara präst i flera nkisi-släkter, så får dessas lagar givetvis inte motsäga varandra. (1911, s. 70–71.)

Lundahl gör samma iakttagelse i sin bok *Vår yttre mission* (1916, s. 21–22). Detta bekräftas även av Laman (1928, s. 23).

Det exakta antalet minkisi som förekommit i Nedre Zaïre torde väl näppeligen kunna fastställas. Laman menar att det finns ett hundratal. Många av dem är lika varandra och har utgått från samma stam-nkisi. De gamla förfäders-nkisi som utgick från de stora stamhövdingarna har liksom folket förgrenat sig i nya släkter med nya namn. (Ibid., s. 244.)

Van Wing skriver att bakongos traditionella nkisi är synnerligen talrika. Själv känner han till ungefär 150 stycken. (1959, s. 385.) Av alla dessa nkisi är dock endast ett fåtal av någon större betydelse.

a Nkisis sammansättning

Vi har redan i olika sammanhang antytt föremål av skilda slag som kan ingå i en nkisi, och skälen till detta. Laman ger i en av sina artiklar en sammanfattning av de mest vanliga ingredienserna, som han benämner mediciner, d v s verksamma substanser. Dit hör först krita, så gulockra, lusaku-sakuörtens rotknölar, ntete-frön, kisimani-bönan, tondo-svampen, landu-örten, ngongo-bönan, mankindikila- och nkinduku-kärnor,

luvalu-örten, mbidi-frukten m m. Vidare nämner Laman ingredienser från djurvärlden och slutligen *mfumba* (d v s diverse mediciner från andra nkisi fastsatta med kåda) från nkisi Lemba, Mwe-Mbuku, Mwe-Kongo, Kipeka, Niambi, Muzinga och andra nkisi. (1928, s. 25.) I en nkisi vid namn Mutadi hade Laman funnit 73 olika sorters mediciner (ibid., s. 25–26). Varje föremål i en nkisi har sin bestämda funktion. Ingenting som finns i den är där av en tillfällighet.

b Nkisi-släkterna och deras olika funktioner

Minkisi är talrika, skriver Buana. Varje nkisi har ett namn, botar en bestämd sjukdom och brukas av en särskild nganga. Generellt sett finns det lika många nkisi som det finns banganga. (1961, s. 23.) Buana ger också namnen på nio minkisi och beskriver deras funktioner: 1. *Lemba* var fordomdags den mest betydande nkisi och ansågs kunna ge rikedom, hälsa och beskydd. Endast en far kunde viga sin son till Lemba; 2. *Mpu* hade till uppgift att insätta en person som hövding. Personen i fråga erhöll titeln ”herre” (*Mi*), t ex Mindamba, d v s Herr Ndamba; 3. *Musansi* bekämpade varje sjukdom som gjorde kroppen blek. Den sjuke bar ett slags kokong och nganga förbjöd honom att äta salt och palmnötter; 4. *Maluaka* botade sinnessjukdom; 5. *Ngwayiza* botade svindel; 6. *Mukungu* gav barnen kraft, och varje morgon slog fadern barnen helt lätt med denna nkisi; 7. *Ngombo* hade till uppgift att utröna orsaken till olyckshändelser, sjukdomar och dödsfall; 8. *Koma Nkuya* är den nkisi genom vilken man påkallade de dödas andar, och 9. *Matompa* bekämpade sömnsjukan. (1961, s. 23–24.)

P.A. Westlind har gett en lång beskrivning av tretton olika nkisi-släkter jämte ett stort antal minkisi tillhörande de olika släkterna. Han skildrar också de olika släktingarnas funktioner och vilka taburegler som gäller för var och en av dem. Dessa taburegler måste noga följas av alla som helgat sig eller invigt sig åt någon av de olika minkisi. De nkisi-släkter som han nämner är: *Nseke, Zulu, Mamba, Makodia, Fiedila, Nima, Nungu, Nkiduku, Kubungu, Binkuma, Kukula, Mvutudi* och *Nkimba*, (1911, s. 71–78.)

A. Walder skriver att kongoleserna har en mångfald minkisi. De olika släkterna bekämpar ofta varandra, och enligt den gängse uppfattningen kan en starkare nkisi röva kraften från en svagare. Därför måste nganga noga skydda sin nkisi när han är ute på vandring. Han följs då på behörigt avstånd av en man med laddad bössa. Walder säger vidare att minkisi har

en tvåfaldig funktion, dels att bevara sin ägare för det onda och dels att hjälpa honom till framgång i livet. Minkisi har förmågan dels att skicka sjukdomar på människorna och dels att bota dem. Till deras uppgifter hör också att upptäcka tjuvar och tillfredsställa sin ägares önskningar. (1928, s. 79–80.)

L. de Beir talar också om olika slags nkisi, sådana som ger jaktlycka, sådana som botar sjukdomar, sådana som bekämpar trolldom, sådana som skyddar barn etc. Men när nganga dör förlorar hans nkisi sin kraft och förmåga och kan inte längre göra något för de levande. Folket fortsätter ändå att betrakta den med en viss vördnad och respekt och ibland också med fruktan. Men även om man inte förstör den, så låter man den ändå så småningom förfalla av sig själv. (1975, s. 28–35.)

Redan i den första rapporten från Zaïre för 1881, införd i *Svenska Missionsförbundets Årsberättelse*, tryckt 1882, talar C.J. Engvall om kongolesernas ''inkissi'' och säger: ''Som 'inkissi' kan vad som helst tjäna, såsom snäckor, skinn, stenar, trästycken och avgudabilder i form av en människa m.m.'' (1882, s. 79).

Laman har givit en ingående beskrivning av följande minkisi: Mutadi, Nkondi, Kula och Mbumba.

1. *Mutadi*, av verbet *tala*, se; d v s den som ser, beskådar, utforskar. Den kallas även ''utluktaren''.
2. *Nkondi* (den som lurar på) är det gemensamma namnet på ett slags nkisi med stora idoler. Den har många olika tillnamn. Vid edgång slår man ofta in järnbitar i den, ävenså när man ingår förbund av olika slag. Denna nkisi brukar därför också kallas ''spikfetisch''.
3. *Kula* är en grupp idoler som betvingar onda andar och trollmänniskor.
4. *Mpodi* (''utsugaren'', den som drar åt sig) har förmågan att suga ut magiska kulor o d som härrör från Kulas bössor, ävensom verkliga stenar och kulor varmed någon blivit sårad. Den används även vid koppning.
5. *Mbumba* är en mycket stor och fruktad nkisi. Han anses dels förorsaka och dels bota svulster av olika slag. Hans främsta förmåga består i att hämnas på dem som brutit mot hans taburegler. Han ger också de barnlösa hjälp, ''ty han kan skapa foster''. (1928, s. 23–30, 75–81, 237–242.) Bland andra stora minkisi må även nämnas: Ntinu, Londa, Bunzi, Funza, Lemba, Nziodi och Kinkuma.

I sin *Katalog och beskrivning över Svenska Missionsförbundets missionsetnografiska vandringsmuseum från Kongo* ger C.N. Börrisson en tämligen utförlig beskrivning av en rad minkisi. Särskilt intressant är hans beskrivning av nkisi Mpodi, ''utsugaren'', som utgörs av en trästaty

föreställande en kvinna med lång överkropp och korta, krökta ben och med ett barn på ryggen. ”På huvud och bröst bär hon den med kåda fastsatta heliga livskraften.” Mpodis lemmar utgörs av diverse föremål. Där finns också en liten kniv med vilken nganga utför koppning. ”Mpodi åstadkom svullnad och värk i huvud, kropp och lemmar, och detta kan han taga tillbaka genom koppning. Avgudaprästen kan taga ut det medelst kopphornet i form av hönstarmar, fjädrar, trådar, strån, träkol, småsten o.d. som kan få rum i kopphornet. Så skulle den sjuke bli bra.” Börrisson berättar om en ”statens officer” som blev sårad i en drabbning med kongoleser och bars upp till Nganda missionsstation. Där fanns en hövding som därtill var nganga och som sög ut skottstenarna så att mannen blev bra. Men hövdingen förbehöll sig rätten att få ta sin nkisi till hjälp. ”Då han genom denne kände 'mayembo', extas, tog han i och sög med nästan övernaturlig kraft och tog så ut den ena stenen efter den andra.” (1925, s. 8–9.)

I sin bok *Krankheitsprojektile* konstaterar I. Honko att tron på trollskott eller sjukdomsprojektiler förekommer i olika delar av världen. I Afrika möter man den i Sydafrika, i trakterna kring Viktoriasjön och i Kongobäckenet, på Elfenbenskusten och Guldkusten samt i Marocko. En stam i Kongo känner till ett särskilt gudomligt väsen, *Mpodi*, ”utsugaren”, säger Honko, och med dennes hjälp kan nganga suga ut en kula eller en sten ur sin patient. I Övre Zaïre finns även projektiler i form av nötter och järnbitar. (1959, s. 58–60.)

Davidi Makumba redogör för sex nkisi-släkter, nämligen: Nseke, Zulu, Mamba, Makodia, Nungu och Nima.

1. Till släkten *Nseke* hör bl a Nsansi a Matadi-Matadi som förorsakar svullnader och hårda knölar på kroppen samt huvudvärk. Nsansi a Bakulu förorsakar sömnlöshet och gör att folk magrar.
2. Till släkten *Zulu* hör bl a sådana som anses kunna göra människorna dumma, pratsjuka och sinnessjuka och föra dem vilse i skogen. Den kan också slita ner palmvinstapparen från palmen. Många tabun är förknippade med denna nkisi. Även Nkondi hör till *Zulu*-släkten och utgörs av två träbeläten som vänder ryggen mot varandra. Denna nkisi kan orsaka skabb och blåsor i munnen och andra sår.
3. *Mamba,* 4. *Makodia* och 5. *Nungu* har inga speciella egenskaper utöver det vanliga.
6. Till släkten *Nima* hör fortplantningens minkisi. Dessa nkisi är högt aktade och älskade av kongoleserna. (1907, s. 121–127.)

Van Wing skriver beträffande klassifikationen av minkisi att det finns nkisi som används för att göra kvinnan fruktsam, för att underlätta

barnafödande och för att befordra växtligheten, fisket och jakten. En del nkisi tjänar bara till att bota vissa sjukdomar och är odugliga mot ndoki, andra skadegörare och andra sjukdomar. Vissa nkisi kan bara förhindra ndoki från att skada, andra åter dödar dem. Slutligen nämner Van Wing den talrika gruppen av nkisi som både kan bota den sjuke och spåra den som förorsakat sjukdomen. Var och en av dessa nkisi är specialist på en bestämd sjukdom och vägrar att verka utanför sitt speciella gebit. En del nkisi används även mot tjuvar och fiender som man vill hämnas på. (1959, s. 385.) Van Wing ger vidare en utförlig beskrivning av nkisi *Kapiangu* och dess funktioner (ibid., s. 388–394).

En särskild grupp andar, som tolkats olika, är *bisimbi* (plur. av *simbi*). Laman översätter *simbi* med ”en avliden god människas ande; tomte, sjögud; ett heligt, farligt ställe; tomte-ande som framför allt vistas vid vattendrag, i raviner eller i skogen” (1936, s. 899). Ordet simbi kommer av verbet *simba,* som betyder ”hålla, hålla kvar, bevara”. I sin monografi ägnar Laman ett helt kapitel åt *basimbi* (den kollektiva pluralformen av ”simbi”, som annars tillhör ki-bi-klassen) och säger att basimbi eller bisimbi av en del anses som en egen grupp av döda, därför att de är mänskliga varelser som dött två gånger, först på jorden och sedan i de dödas land. De levde och dog på jorden för mycket länge sedan, och efter ett otroligt långt liv i de dödas land dog de igen och förvandlades till basimbi på jorden. Andra menar att basimbi har skapats av Nzambi och utgör en särskild klass av varelser, som bor i underjorden men har förbindelse med jordevarelserna. De indelas i land-andar och vatten-andar; de senare föredrar att bo nära forsar, i djupa raviner och i vattenfyllda hålor. De finns där människor bor; de skyddar landet och människorna skulle inte kunna existera utan dem. Basimbi har sina stammar och klaner och vakar över de människor som tillhör dessa. Barnen har sina särskilda skydds-basimbi. Basimbi betraktas ofta som identiska med de avlidnas andar och kallas som sådana *basimbi ba fuku,* d v s nattens basimbi, eller *basimbi bamoko ye kiozi,* d v s basimbi med kalla händer, d v s hädangångnas andar. En del menar att basimbi ingår äktenskap utan att dock kunna föda barn, andra att de både ingår äktenskap och kan få avkomma. (Laman, 1962, s. 33–43.)

Thiel hänför basimbi till naturandarna. Hos tio stammar som han undersökt förekom tron på basimbi hos fem, nämligen bampungu, basundi, bayombe, bayaka och basuku. (1977, s. 154–156.)

Bahelele ger följande beskrivning av en simbi. Simbi är en andlig varelse som är kort till växten och har långt, vitt hår. Han lever i små sjöar, i raviner och där det finns klippor. Om simbi lämnar sjön kan

denna dö ut. Simbi ingår äktenskap men får inte barn. Dess uppgift är att bevara landet. Enligt Bahelele är basimbi av två slag: givmilda basimbi och giriga. En givmild simbi skänker välsignelse. Om folk är ute för att jaga i skog och mark och lyckas fälla villebråd, förstår man att området hyser en givmild simbi. Men om man inte lyckas med jakt eller fiske inom ett område, visar detta att trakten bebos av en girig simbi. Simbi färdas omkring mest när vattendragen svämmar över och då är det inte tillrådligt att färdas över dessa. Om folket flyttar från ett landområde till ett annat måste även basimbi flytta med, eftersom det är deras uppgift att skydda land och folk. (1977, s. 80–81.)

I ett annat sammanhang säger Bahelele att man alltfort talar mycket om basimbi i Nedre Zaïre, även bland de unga. På en del håll kallar man en människa som fötts med deformerad kropp, alltför stort huvud, utan ögon etc. för simbi. Ett sådant barn anses inte vara en verklig människa, och när barnet dött måste man genast begrava det för att snabbt bli kvitt dess ande. Annars kan modern bli oförmögen att på nytt föda barn. (1978, s. 1–2.)

Läraren Mufuta B. Samuel, som i början av 1940-talet arbetade i Matadi, har gett en beskrivning av hur basimbi uppfattades i byn Kinkenda intill Sundi Lutete. Han säger att basimbi var mycket stora och välkända i trakten. Där var simbi en nkisi som tillverkades av ett stort trästycke, lika långt som en tioåring. Simbi formades som en människa med ögon, mun, näsa, armar och ben. Den försågs även med kläder. Nkisi Simbi var en nkondi som det var farligt att skåda. När någon blev sjuk kallade man på nganga angombo för att utröna om orsaken till sjukdomen var en ndoki eller en nkisi. Om nganga angombo då fann att Simbi var orsaken till det onda gav han befallningen: ''Skynda er fort att hämta nganga Simbi, ty den sjuke har gripits av en simbi.'' När nganga Simbi anlänt började han behandla den sjuke, tillreda medicin och ålägga förbud mot förtäring av bl a salt och peppar. Efter en vaknatt under sång måste den sjuke badas och klädas i andra kläder. Nganga fick sin betalning i form av palmvin, tre höns, en gryta tillrett kött och 30 à 40 kwanga, ett slags bröd bakat av mjöl från kassavaroten. (1940, s. 1.)

Som svar på ett frågeformulär som jag skickat ut till några kongoleser skriver Miantezila Ndunga från Luozi fritt återgivet följande. I Nedre Zaïre och i Kongo talar man fortfarande om bisimbi (vanlig pluralform av simbi). Bisimbi är ett slags andar som kan anta vilken sorts kropp som helst och visa sig för människorna. Dessa andar har makt att plåga eller beskydda människorna. Tron på bisimbi håller på att försvinna i områden där folket blivit mer upplysta. Men ännu är det många som håller fast vid

de gamla tankarna; detta gäller dem som ännu inte fått tillräcklig upplysning. I dag är det svårt att få en klar framställning av sådant som rör bisimbi. Man kan dock säga att bisimbi är ett slags andar eller varelser som är farliga för alla och därtill mäktiga. De gamle visste mycket om dem. Enligt dessa skulle bisimbi vara onda andar som klädde sig i mänsklig skepnad eller antog formen av ett djur eller ett föremål. De hade sitt hemvist vid stora vattendrag, i skogarna eller trakter som på ett eller annat sätt var märkliga och därför farliga för människorna. De beskyddade vissa människor och tillförde dem allt gott, samtidigt som de plågade deras fiender. De kunde förorsaka svårigheter genom att skrämma människor, påföra dem sjukdomar och andra olyckor samt förorsaka död. (1978, s. 2.)

Två andra omdiskuterade nkisi är *Bunzi* och *Funza,* vilkas namn vi redan mött i avhandlingen. Bahelele säger att Bunzi och Funza är två nkisi som förekom för mycket länge sedan och som tänktes vara lika mäktiga som Nzambi. Men i dag är det svårt att finna någon som mera ingående känner till dessa nkisi och deras historia. (1978, s. 3.) Även Miantenzila Ndunga säger att han inte har någon större kunskap om Bunzi och Funza (1978, s. 4).

Laman beskriver de båda nämnda nkisi och säger att Bunzi tidigare var en välkänd och respektabel nkisi. I Mayombe och intill Atlantkusten betraktades Bunzi som en vatten-nkisi. Han uppfattades också som en stam-nkisi. I egenskap av skapare av den förstfödde kallades han *Bunzi Mpungu,* d v s den store Bunzi, och därmed var han upphöjd till samma värdighet som Nzambi Mpungu. Även i trakten kring Kingoyi var Bunzi känd som skaparen av det förstfödda barnet, och den nganga som ville förfärdiga en nkisi Bunzi måste först ha avlat ett barn. Många taburegler var knutna till Bunzi. (1962, 105–110.)

I sin bok *På upptäcktsfärd bland Kongos dvärgfolk* skriver Efr. Andersson att babongo, dvärgfolket i ekvatorialskogen, tror på en Högste Gud. ”De flesta kalla honom *Nzambi* eller *Nziambi.* Några grupper benämna honom *Bunzi.*” (1942, s. 155.) Och i en fotnot skriver Andersson: ”Troligen är namnet identiskt med den nkisi vid namn Bunzi, som på sina håll antages vara skaparen. Kanske ha dessa babongo fått namnet från bakuni, den stam vars slavar de äro. I deras föreställning har han dock helt karaktären av ett verkligt högsta väsen.” (Ibid.) I ett annat arbete säger Andersson att man på sina håll beträffande skapelsen tror att ”ett ägg föll ned från himmelen på jorden; det sprack sönder; två människor, en kvinna och en man stego ut, de födde och vi hålla på att föda ända tills nu ...” De sade också att allt annat som man ser har skapats av

nkisi Bunzi. (1943, s. 18.)

Beträffande Funza menar Laman att han numera är en nästan helt bortglömd nkisi. En skapares kraft tillskrevs honom tidigare och han betraktades nästan som Nzambi Mpungus like. Funza skapade allt som var krokigt, förvirrat och vanskapt. Som nkisi består Funza av två påsar, en maskulin med röd färg (ndimba) och en feminin med krita. Funza är en vatten-nkisi. Laman ger en detaljerad beskrivning av de kraftmättade föremål som finns i påsarna. Funza är den som orsakar eller förhindrar tvillingfödslar. Han kan ha både manliga och kvinnliga nganga. (1962, s. 112–113.)

Efr. Andersson säger att på många håll, t ex bland babwende vid Kingoyi, är det Funza som skapar fostret i kvinnans livmoder, särskilt tvillingar och alla foster som är vanskapta (1958, s. 12).

7 Nkisis kraft

I det som ovan sagts om nkisis olika funktioner har också deras kraft skymtat fram. Nkisi kan sägas ha sin kraft från tre källor: dels från Mentete, stamfadern, som vi tidigare omnämnt, dels från nganga och dels från Nzambi, som nganga anropar t ex vid botandet av en sjuk. Han säger då: ''Du botar till det inre, jag botar till det yttre.''

Laman skriver att nkisi i första hand har sin kraft från Mentete. Den har *mwela* (andedräkt, ande) och även *ngolo* (makt, dynamos, mana). Men nkisis kraft kommer även från nganga, ty när denne dör tar också nkisis kraft slut. (1928, s. 19–20.) Laman menar också att nkisi i folkets ögon är förmer än himmelen, eftersom de förra kan ge regn. Och ''regnbågen träder fram på grund av ngangas makt''. (Ibid., s. 22.) Nkisi förföljer sjukdomar och driver ut dem ur den sjuke. Och ännu viktigare är det kanske att nkisi även bekämpar bandoki, de s k trollmänniskorna, som genom svart magi skadar andra, ''äter'' deras själar, och på så sätt förorsakar deras död. Dessa bandoki är samhällets främsta fiender och skadegörare.

På bokstickan till *Kulturkonfrontation i Nedre Zaïre* ger Axelson följande helt riktiga beskrivning av bandoki: ''*bandoki*, pl. av ndoki de som 'äter människor' på ett hemlighetsfullt sätt. I äldre europeiskt språkbruk s k häxor. Banganga har till uppgift att skydda bantu mot dessa bandoki, som är ondskefulla och hotar samhället.'' (1971, bokstickan.)

Beträffande nkisis kraft har Laman påpekat att den är tvåfaldig. Då t ex *Nkondi* (namn på en nkisi) anropas är det *mukuyu* (den avlidnes ande) i Nkondi som utför handlingen. Nkisis vishet och kraft är tvåfaldig: dels den han fått vid *mpemba* (graven, ravinen, dödsriket) och dels den han erhållit genom välsignelsen vid invigningen jämte genom alla de kraftmättade föremål som han då försågs med. Laman använder i detta sammanhang uttrycket mukuyu i stället för nkisi, vilket kan vara vilseledande. (1928, s. 22.) Vid ett annat tillfälle skriver Laman: ''När nkisi vill visa sin kraft överfaller han människan till dess en nganga, präst, avstyr nkisi, ty han har makt därtill'' (1923, s. 57).

Men nkisi kan förlora sin kraft, antingen genom ngangas död eller genom att nganga bryter mot tabureglerna. I det senare fallet måste nganga på nytt helga sig för att återupprätta nkisi och själv återfå sin forna makt. Detta sker genom över-nganga. (Laman, 1923, s. 59–60.)

”Då nkisi härstamma från ett av de skilda områdena [himmel, jord, vatten], så betyder det även, att deras främsta verksamhet är förlagd till samma områden. Men de gå även in på varandras områden, och deras makt blir därför rätt mångsidig.” (Ibid., s. 64.)

8 Nkisikultens innebörd

Den fetischdyrkan som man i dag möter inom stora delar av Västafrika har föga gemensamt med den ursprungliga nkisikulten. Laman menar att vad som från västkusten omtalas som ''fetischism'' f n är en degraderad form av den ursprungliga nkisikulten. ''Nkisi'' betecknade tidigare ungefär vad ''nkuyu'' f n betyder bland babembe och andra stammar, d v s avlidna personers andar som fångats och införlivats med en skulptur, som vanligen kallas nkuyu. (1962, s. 67.) Därför räknar också Efr. Andersson helt riktigt den förgrovade fetischismen till ''den lägre religionen'' (1941, s. 24). Den ursprungliga nkisikulten får således inte förväxlas med den förgrovade fetischismen. Nkisikulten är närmast en form av anfäderskult. ''Den inneboende tanken i denna nkisikult är att det gives en möjlighet att infånga eller på annat sätt förmå en avlidens ande att ingå i en förfädersbild (teki), vilket väl varit det ursprungliga, eller i en medicinpåse (nkisi).'' Därmed har man anden i sin makt och kan lättare kontrollera och tillgodogöra sig dess kraft. Detta är nödvändigt eftersom den kan bli såväl till skada som till gagn. (Ibid., s. 31.)

Buana påpekar att minkisi inte bara användes för att bekämpa förbannelse, trolldom, sjukdom och död. De anlitades även av dem som t ex ville bli hövdingar, erhålla fysisk styrka eller lyckas i något företag. Alla aspekter av bakongos liv var genomträngda av nkisitron. Nkisi som föremål betraktades endast som det instrument genom vilket anfädernskraften överfördes. Eftersom bakongo trodde att de inte kunde ha något inflytande över Nzambi, vände de sig till mikuya, som beskyddade dem. (1961, s. 24–25.)

Laman anser också att när nkisi åkallas, så är det nkuyu-anden i denne som är verksam genom hans tvenne inneboende krafter dels den som nkisi fått vid graven, dels den som han har genom de många kraftmättade föremålen. Därtill kommer hans herres, prästens, klokskap och förmåga vid bruket och behandlingen av nkisi. (1923, s. 63.) Laman är, som vi sett, klart medveten om nkisikultens dekadans bland kongoleserna. Men samtidigt menar han att folket satte sin tillit till minkisi och till magiska riter på ett sådant sätt att de ingalunda levde ''i en sådan förfärlig fruktan och bävan, som man vanligen tror'' (ibid., s. 65). Detta påstående torde kunna diskuteras. Ovan angivna exempel beträffande kindokitron bestyrker detta. G.A. Hult skriver om de tidigare förhållandena i Zaïre och

Kongo och framhåller hur svårt det var att få kongolesen att tro att en människa kunde dö utan att en andemakt eller någon människa måste vara orsaken till det. "Därför blev varje dödsfall en ny anledning till hemska ogärningar bland folket." Man ansåg det nödvändigt att oskadliggöra varje utövare av den svarta magin, och det ålåg banganga att utpeka de skyldiga. (1941, s. 78.)

G. Palmaer talar om banganga och säger: "Inför honom [nganga] darrar den skyldige, men även den oskyldige, som trädde inför honom i medvetandet av sin oskuld, kanske drabbas av hans dödsdom. Ingen kan känna sig säker, alla gå där som vid randen av en krater. Fruktan för makterna och deras präster är livets vardagsstämning." (1931, s. 10–11.)

Laman påvisar att riter, mysterier, hemliga sällskap o d har uppstått genom traditionen och ofta är svåra att förstå. För kongoleserna blir riterna och ceremonierna det huvudsakligaste, vilket f ö är fallet även i många andra religioner. "Vid hemligt sällskap t.ex. nkimba i Kongo samt vid invigningen av åtskilliga nkisi förebilda ceremonierna att de invigda dö, fara åt skogen till andra andar för att därefter uppstå, börja ett nytt liv med ett nytt namn och ett nytt hemligt språk. Vid omskärelse och pubertet förekomma i Kongo ej några prov eller religiösa riter men väl magiska ceremonier." (1923, s. 68.)

Det är tydligt att omskärelsen har en djupare innebörd i andra delar av Afrika. H. Sawyer t ex skriver att afrikanernas egen uppfattning är att omskärelsen ger den unge ett tillfälle att droppa sitt blod i jorden, som i de flesta afrikanska kretsar anses vara livets och barnets ursprung (1969, s. 68). Detta kan inte anses vara en generell tanke hos afrikanerna, och själv har jag aldrig tidigare mött något liknande uttalande vare sig i tal eller skrift. Om liknande tankegångar förekommer i Afrika, så torde de vara regionalt begränsade.

Huvudmomentet i nkisikulten är åkallan och bön, skjutande med bössor, dans, palmvinsdrickande, ätande jämte offer. Laman anger tre former av åkallan och bön till nkisi, beroende på vad man förväntar sig av honom:

1. *Nlokolo* då man anropar nkisi om att han skall bruka sin makt för att överfalla en fiende och utföra kraftgärningar av olika slag för sin herres räkning; 2. *nsibulu* är närmast en bön om att han skall dämpa sin vrede, d v s upphöra med det onda och bli god och fridsam igen; 3. *tangumunu* innebär att man räknar upp föreskrifterna och formlerna för de olika nkisi och deras verksamhetsområden. (1923, s. 67–68.)

Beträffande offer till nkisi skriver Efr. Andersson: "Det viktigaste i fråga om nkisi-kulten är säkerligen offret, som skall blidka den vredgade

anden. Till de större nkisi offrade man blod av slaktade höns." (1936, s. 138.)

Laman säger att de större nkisi får ta emot blod av offrade höns, palmvin, krut, tyger, jordnötter, majs etc. (1928, s. 244). Genom offergåvorna inträder den offrande i gemenskap med det övernaturliga. I samband därmed förekommer liturgiska riter, och genom bönen söker man övertala makterna att ingripa. (Laman, 1923, s. 68–69.)

Under mina år som missionär i Zaïre hade jag tillfälle att nedteckna en del av de traditionella religiösa föreställningar som då ännu levde kvar i de äldres minne i byarna kring Kinkenge missionsstation. Två av mina sagesmän, Mbuta Toto och Buta Bunkete, berättade bl a följande rörande basundi och deras nkisikult. Hövdingen måste alltid ha en nkisi som beskyddade honom. Namnet på denne nkisi var *Mbumba*. Denne nkisi fick inte ses av några andra människor än hövdingens älsklingshustru och vissa av hans barn, nämligen av dem som han hade med en kvinna som han ärvt eller köpt som slav. Dessa barn ansågs tillhöra hans egen släkt och inte moderns. Nkisi hade en träskallra (*dibu*), som skulle bringas att ljuda bakom inhägnaden till hövdingens hus, där nkisi förvarades. De arvsberättigade systersönerna kunde också få se Mbumba. Hövdingen måste även ha en nkuyu, som förvarades bakom inhägnaden till hans hus. För att blidka nkuyu måste hövdingen bära palmvin, kolanötter, tobak och salt till den persons grav vars nkuyu han förvärvat.

Han måste också utröna vilken nkuyu som var den mäktigaste, d v s som hade tillhört en människa som var verkligt kraftmättad medan hon levde. Dennas nkuyu måste hövdingen infånga och föra bakom inhägnaden till sitt hus. De som fick göra hövdingen sällskap till graven var i regel hans rådgivare, d v s nganga, och hans älsklingshustru (drottningen), ty henne ålåg det att vårda nkuyu och ge honom mat.

När hövdingen var död kunde man uppdra åt vem som helst som hade mod därtill att gå innanför husets stängsel. Denne skulle bestämma över allt som hövdingen lämnat efter sig. "Drottningen" måste föranstalta om ett offer åt *nkisi wa Mamaza*. Denna nkisi har föreskrivit följande: Människorna måste gå till sina vilorum vid vattnet, hos nkisi wa Mamaza. Då man förberett offret åt denna nkisi måste man dyka ned i vattnet i en stor damm. Därifrån måste man hämta upp någon sak som fanns under vattenytan och visa upp den för nganga. När man sedan steg upp ur vattnet måste detta ske med ett kraftigt skutt, ty ifrågavarande nkisi kom från en god avlidens ande. Den som offrat åt denna nkisi måste sedan dela ut en mängd gåvor, såsom mat, palmvin o d. Nkisi wa Mamazas uppgift var följande: Om en god människa förorsakat stridigheter måste

hon söka hjälp hos nkisi; om man har ont i huvudet kan man bli hjälpt genom nkisi wa Mamazas nganga; om man har ont i sidan eller i magen kan man bli botad av samma nkisi. Denna nkisi förvaras i ett bangu-träd och detta måste vara beläget intill ett vatten. Hon skall erhålla basttyg, luhemba (ett slags gräs som används till medicin) o s v. Den som har offrat åt henne måste avfyra bösskott och slå på trumman hela natten ända till dagningen. Till denna nkisi kan ingen man låta sig invigas, endast kvinnor.

Mina båda sagesmän gav också en utförlig beskrivning av hur *nkisi Nkondi* förfärdigades och tillbads. Denna nkisifigur var gjord av trä. När man hade gjort den helt färdig kallade man på nganga, för att denne skulle inviga nkisi. Före ngangas ankomst måste byns alla invånare vara med och hänga upp mafula-tyg vid alla korsvägar; och då han inträdde i byn måste alla sitta. När han väl hade anlänt skulle alla samtidigt klappa i händerna. Sedan lyfte nganga upp nkisi mot himlen och välsignade folket. Nkisi Nkondi betraktades som en stor gud som förmådde hjälpa och välsigna människorna. Denne nkisi hade stor makt över människorna. Var och en som hade gjort något ont men inte erkände detta, överlämnades åt nkisi för att få sitt straff eller bli ställd under det stora bannet. Alla vördade denne nkisi och man offrade till honom. Den dag då man skulle utföra offret åt honom fick ingen vandra omkring i byn, ty det var en stor dag, en högtidsdag lik söndagen i vår tid. Därför att människorna förr i tiden vördade denne nkisi höll man sig alltid stilla när så påbjöds. Den som ville offra till nkisi Nkondi måste ge rikliga skänker, såsom djur, jordnötter, skynken, rafiatyg, kolanötter o d. Om någon ville inviga sig till denne nkisi måste nganga först fråga mycket noga efter motiven till denna önskan. När så nganga hört allt skulle han lyfta händerna mot himlen och uttala de föreskrivna formlerna.

Den som hade gjort något ont och inte erkände detta kunde påräkna ett svårt straff. Nkisi Nkondi kunde ta bort näsan på honom, slå honom med sår eller annan kroppslig skada eller beröva honom hans förstånd. Nkisi kunde även fördärva brottslingens hela släkt. Om någon ställt sig under nkisis beskydd och offrat måste han lämna betalning till nganga. Om han inte hade något att betala med blev det rättegång. Hans syster kunde då säljas eller hans jord kunde tas i pant och överlämnas till nganga, ända tills full ersättning erlagts. Många människor har gripits och satts i fängelse för denna saks skull, och många arvegods har också på liknande sätt pantsatts och befinner sig än i dag i annans ägo. Om någon hade stulit eller gjort annat ont och ställts under *nkisi Nkondi Mangundus* förbannelse och sedan erkände sitt brott, kunde vederbörande bli löst och få

förbannelsen upphävd av nganga. Men han måste i så fall lämna betalning till denne, som då löste honom från den förbannelse med vilken han tidigare bundit honom. Nganga sade: Kom hit, på det att jag må lösa dig från förbannelsen. Nganga tog sedan små jordnötter och ett slags grönsak med blad och vände sig med en formel till Mwende Nkondi och Lemba. Och så ljöd det från träskallrorna: Bololo, bololololo. Därefter lyfte nganga upp sin nkisi och återvände hem till sitt igen. När nganga gick sin väg måste alla ligga på marken, och ingen fick se vart han gick. Hans nkisi förvarades bakom husets inhägnad, där träskallrorna, som rördes av vinden, ljöd dag och natt, natt och dag.

Om någon hade gjort något ont och gärningsmannen inte blivit uppdagad gick man till nganga för att omtala detta. Nkisi stod då upp om natten och gick ut för att leta reda på den skyldige. Och när han sålunda var ute på vandring ljöd träskallrorna: Bololo, bololo, och då måste alla gå in i sina hus och lägga sig ner, för att ingen skulle kunna se vart nkisi gick. Om någon inte åtlydde detta kunde han antingen dö eller också drabbas av någon sjukdom. När nkisi ''bundit'' syndaren råkade denne i svårigheter, dödades eller såldes som slav, o s v. Ingen annan än ngangas hustru fick förvara nkisi eller titta in bakom inhägnaden där han förvarades. Om någon gjorde detta begick han därmed ett så stort brott att man satte ett träok om halsen på honom eller sålde honom som slav till ett långt bort beläget land. En släkt utan en nkisi som kunde ge dem framgång saknade alla möjligheter att lyckas i livet. Så långt mina sagesmän rörande minkisi. (Widman, 1949, s. 9–11, 14–16.)

9 Magin i nkisikulten

Gränsen mellan religion och magi kan ibland vara synnerligen vag. Edv. Westermark säger att ”ehuru teoretiskt en bestämd gräns kan uppdragas mellan religion och magi, är det ofta omöjligt att göra det i praktiken. Även inom de stora världsreligionerna är gudsdyrkan ofta uppblandad med magiska element. En och samma handling eller klass av handlingar kan vara religiösa eller magiska på samma gång.” (1920, s. 13.) Som exempel anför han bönen, som i egentlig mening är en anhållan, men som även kan uppfattas som en besvärjelse varigenom människan på magiskt sätt söker tvinga guden att lyda (ibid.) Westermark menar också att skillnaden ”mellan övernaturliga viljekrafter och övernaturliga mekaniska krafter ger oss nyckeln till skillnaden mellan religion och magi” (ibid. s. 9). Han säger vidare: ”Medan föremålet för den religiösa kulten är ett väsen, utrustat med övernaturlig viljekraft, befattar sig magin däremot med övernaturliga mekaniska krafter” (ibid., s. 11).

I nkisikulten har magin genom bangangas agerande kommit att spela en betydande roll. Laman konstaterar att nkisikulten mer och mer börjat övergå i magi (1923, s. 56). Beträffande bangangas roll menar han att de arbetar efter bestämda metoder, dels naturliga, d v s vetenskapliga och grundade på verkliga fakta, och dels magiska. Teorin vid magiska förfaranden är att lika framkallar lika och att delen är lika med det hela. ”En knivs inslagning i bröstet på de stora Nkondi-nkisi skall träffa ndoki, trollmänniskan i bröstet, då hon vill äta den sjuke.” (Ibid., s. 71.) Detta är ett exempel på sympatetisk magi. Man talar även om negativ magi då handlingen avser att framkalla motsatt verkan. Man visar likgiltighet inför något för att avvärja det man fruktar skall inträffa. ”Då nganga utför något enligt magi-teorin utan någon som helst hänvisning till övernaturliga krafter, andar, nkisi och dylikt är det ren magi.” Men ofta händer det att han samtidigt även anropar minkisi eller andra övernaturliga makter. Nganga hålls i stor ära, som vi tidigare sett, så länge han brukar sin makt och sin nkisi till nytta. Men när han brukar sin övernaturliga skicklighet till hämndeakter och personlig vinning till skada för medlemmar i klanen, avslöjar han sig själv som samhällets störste fiende, ”hatad av alla och även av de sina, om han överbevisas därom genom de prov han måste undergå”. En trollmänniska visar man ingen förskoning. Hon är en fara för samhället och måste bort. (Ibid., s. 71–73.)

Sammanfattning

Om det kan sägas att framför allt Nzambikulten och till en viss grad även anfäderskulten hade en underordnad ställning i kongolesernas tankevärld vid slutet av 1800-talet, så gäller raka motsatsen beträffande nkisikulten. Nkisikulten benämndes i den äldre litteraturen fetischism. Uttrycket nkisikult är dock att föredra framför fetischism, bl a därför att uttrycket ''fetisch'' har blivit så belastat att det inte längre täcker det som hör till nkisikulten i egentlig mening.

En nkisi kan sägas bestå av två huvuddelar. Den ena kan vara en formad figur, ett föremål eller ett knyte med diverse kraftladdade föremål. Den andra delen utgörs av en anfädersande som låtit sig fångas och har sin vistelse i nkisis synliga del. En nkisi uppfattas som ett personligt väsen.

I nkisikulten spelar nganga en avgörande roll. Nganga är det vanligaste och mest använda ordet för ''präst'' i det kongolesiska kultursammanhanget. I äldre europeiskt språkbruk översatte man ordet nganga med medicinman, trolldoktor, avgudapräst eller fetischman. Denna tolkning gav dock en felaktig och negativ bild av nganga och hans yrkesutövning. En nganga är till sin funktion läkare, apotekare, domare och präst. En av hans huvuduppgifter är att ständigt skydda samhället mot dess huvudfiender, bandoki. Ndoki (sing. av bandoki) är en person som tros besitta förmågan att på magisk väg ''äta'' andra människor, d v s åsamka dem olycka, sjukdom och död. Hela detta troskomplex kallas kindoki. Eftersom kongoleserna tror att olyckor, sjukdom och död åsamkas genom onda människors verksamhet är det ngangas uppgift att spåra upp och oskadliggöra dessa asociala varelser. Därvid användes förr olika former av ordal där giftgivning var det mest vanliga. Varje ndoki är utrustad med en kundu, d v s en körtel eller svullnad som inte innehåller var. Den är lokaliserad till buken. Kindokiföreställningen är ett folkets gissel som har åsamkat kongoleserna namnlösa lidanden. Samtidigt måste man se hela detta troskomplex i dess sociala sammanhang. Det är dock ett försök att lösa lidandets problem och undanröja lidandets orsak.

Till hjälp i sin yrkesutövning har banganga minkisi, som Nzambi har givit människorna till hjälp mot sjukdomar och annat ont. Varje nkisi har sitt speciella verksamhetsfält och ofta står minkisi i strid mot varandra. Många tabuföreskrifter finns, som såväl nganga som de som söker hans hjälp nogsamt måste följa.

KAPITEL V

RELIGIÖSA KYRKO- OCH SEKTBILDNINGAR

Zaïre och Kongo har ända sedan början av 1920-talet varit tummelplatsen för en rad religiösa folkrörelser, oftast med kristet förtecken och alltid av synkretistisk karaktär. Innan dess hade befolkningen i de båda landområdena upplevt ”den mäktiga massrörelsen hän mot kristendomen, som på en kort tid förvandlade Kongo från en hedendomens högborg till en av den kristna kyrkans säkraste landvinningar. Kontakten mellan gammalt och nytt ledde emellertid snart till att rörelser växte fram, i vilka de nya idéerna blandades med det gamla arvet från fäderna.” (Andersson, Efr., 1953, s. 184.)

Bland de mera bemärkta rörelserna må nämnas kimbangismen (i Zaïre och Kongo, från 1921), ngunza-rörelsen, som närmast kan betraktas som en gren av kimbangismen (i Zaïre och Kongo), Matsua-rörelsen (i Kongo, från mitten av 1930-talet), mayuma-rörelsen (i Zaïre, i början av 1920-talet), Ibundu dia Bandombe (i Zaïre, från 1930-talet; ledare Mpadi Simon), tonsi-sekten (i Zaïre, omkring 1939), Bola-Mananga-sekten (i Zaïre, 1936), mayangi-sekten (i Zaïre, 1939), Frälsningsarmén (i Zaïre och Kongo, slutet av 1930-talet), kaki-rörelsen (i Kongo, från 1941), munkukusa-rörelsen (i Zaïre och Kongo, i början av 1950-talet), Mavonda Ntangu-rörelsen (i Kongo), kintwadi-rörelsen (i Zaïre) och bougie-rörelsen (i Kongo, med fäste i Pointe Noire). Som synes faller flera av rörelserna utanför Zaïres gränser, varför de inte kommer att behandlas i avhandlingen. Andra rörelser har förekommit endast i Zaïre. Andra åter är gemensamma för både Zaïre och Kongo, och av dessa kommer endast två att behandlas närmare, nämligen *kimbangismen* och *munkukusa-rörelsen.*

1 Kimbangismen – från sekt till kyrka

Den första egentliga religiösa massrörelsen utanför de olika missionernas direkta ledning är den s k *kimbangismen*. Den är också den mest omskrivna och bäst dokumenterade rörelsen i Nedre Zaïre. En rad författare har i olika sammanhang behandlat kimbangismen i böcker och tidskrifter. Bland svenska författare må nämnas Karl Aldén med boken *Kingoyifolket* (1936), hans artikel ”Församlingsvård i ngunzatider”, införd i *Mäs-*

taren på Kongos stigar (1941), och samme författares duplicerade *Rapport om profetrörelsen vid Kingoyi* (1935). Efr. Andersson har i *Svensk Missionstidskrift* (1939) behandlat profetrörelsen under rubriken ''Profetrörelsen i Kongo, dess ursprung och innebörd'' och i *Uppdrag i Afrika* (1947) under rubriken ''Primitiva religiösa väckelser i Afrika''; vidare har han skrivit *Messianic Popular Movements in the Lower Congo* (1958) och *Profetrörelsens ursprung* (1937 duplicerad upplaga). Profetrörelsen har dessutom behandlats av S.A. Flodén i *''Tata'' Flodén berättar,* del II (1935), av G. A. Hult i *Mästaren på Kongos stigar* under rubriken ''Profetrörelsen'', av A. Walder i *Ansgarius* (1922) under rubriken ''Ngunzarörelsen i Kongo'', av Folke Richardsson i *Ymer* (1956) under rubriken ''Profetrörelser i Nedre Kongo, deras uppkomst och framträdande'', av B. Söderberg i *Kongo kommer* (1956) under rubriken ''Kristi församling i hednisk miljö'', av P.A. Westlind i dennes rundskrivelse av den 6/5 1924 angående profetrörelsen vid Musana, av N.G. Anvill i *Väckelsen i Musanaområdet* (1922), av C. Palmkvist i *Den s.k. profetrörelsen i Kongo undertryckt* (1925) och av J. Nyrén i *Bland skördemän i Kongo* (1922). I de olika missionsstationernas dagböcker finns slutligen rikligt med anteckningar om kimbangismen under de aktuella åren.

Bland den rikliga utländska litteraturen kan anföras G. Balandiers bok *Sociologie Actuelle de l'Afrique noire* (1955), J. Mboungous avhandling *Le réveil spirituel au Congo Brazzaville* (1967), Ntontolo Bernards avhandling *Les mouvements prophétiques et les réveils spirituels dans le Bas-Congo* (1968), Nkounkou Hilaires avhandling *L'Oeuvre de la Mission Evangélique Suédoise et la naissance de l'Eglise Evangélique* (1961), Jules Chomés bok *La passion de Simon Kombangou* (1959), L. Philipparts bok *Le Bas-Congo* (1947), Paul-Ernest Josets artikel ''Qulques mouvements religieux au Bas Congo et dans l'Ex-Afrique Equatoriale Française'' i *Journal of Religion in Africa* (1967) och Paul Nyuvudis skildring *Nsamu miangunza* (maskinskr.). Slutligen tillkommer utdrag ur tidningen *L'Avenir Colonial Belge* för tiden 17/7–4/12 1921 samt rapporter i *Svenska Missionsförbundets årsberättelser* för den aktuella tiden. Även *Centre de Recherche et d'Information Socio-Politique* (CRISP) för 1960 bör nämnas.

I litteraturen benämns kimbangismen även *ngunzarörelsen* eller *profetrörelsen*. Uttrycket kimbangism kommer av namnet på rörelsens upphovsman, *Simon Kibangu*, eller *Kimbangu*, som man oftast men felaktigt skriver namnet. Benämningen ngunzarörelsen kommer av *ngunza* (plur. zingunza eller bangunza), ''profet'', vilket är en äldre synonym för

mbikudi (plur. *mimbikudi*).

Kimbangismen torde kunna sägas vara den rörelse som betytt mest för kongoleserna i deras kamp för såväl religiös som politisk frihet. Jules Chomé har säkerligen rätt när han talar om ''de svartas religion grundad av Simon Kibangu'' och konstaterar att denna religion i ett enda slag befriade folket från talrika komplex och för första gången gjorde dem medvetna om vad de själva kunde genomföra genom att organisera sig (1959, s. 18–19).

a Kimbangismens uppkomst och utveckling

Eftersom kimbangismen eller ngunzarörelsen, d v s profetrörelsen, som den även kallas, är så väl dokumenterad torde en mera uttömmande historik knappast vara påkallad. Min avsikt är närmast att söka få fram européernas ställningstagande till rörelsen och kongolesernas egna reaktioner. Det mesta materialet är därför hämtat ur missionsstationernas dagböcker, Svenska Missionsförbundets årsberättelser och avhandlingar och artiklar skrivna av kongoleserna själva.

Efr. Andersson menar att kimbangismen var av samma typ som rörelsen i Ashanti och att Sampson Opon och Simon Kibangu, kimbangismens grundare, företedde många besläktade drag. I en vision befallde en främling Kibangu att läsa Bibeln, predika och bota sjuka. Genom denna vision fick han sin profetkallelse. Det mest framträdande draget i Kibangus verksamhet var hans våldsamma nit mot nkisikulten, som nära nog helt dominerade den traditionella religionen i den tidens Zaïre (1944, s. 7).

Men Kibangu hade haft sina föregångare. Den 2 juli 1706 brändes den kvinnliga ledaren för en messiansk folkrörelse i Angola i grannskapet till Nedre Zaïre som avfälling och kättare på bål av det katolska prästerskapet. Hennes namn var Kimpa Vita. Hon var även känd som Dona Beatrice och Sant Antonius. (Axelson, 1970, s. 16.) Dona Beatrice var en ung afrikanska av aristokratisk börd som drog till sig folket. Hon sade sig ha syner och profetiska drömmar och var övertygad om att vara en ''reinkarnation av Sant Antonius''. Hon sökte även imitera Jungfru Maria och sade att hon skulle föda en son som skulle bli ''folkets frälsare'', återställa konungariket i hela dess utsträckning och upprätta ett samhälle utan ondska och misär, liknande det som fäderna byggt upp i de dödas land. (Ntontolo, 1968, s. 25–26.) I slutet av 1800-talet och i början av

1900-talet gick *kyokarörelsen* (av verbet *yoka*, ”bränna”) fram över norra Angola med angränsande områden i Nedre Zaïre, varvid mängder av minkisi brändes och kindokitron systematiskt bekämpades (ibid., s. 28). Det torde även finnas anledning förmoda att många kongolesers beröring med de vita under delvis nya former i samband med första världskriget satte sina spår.

Att tiden på något sätt var mogen vid Kibangus framträdande är utom allt tvivel. P.-E. Joset talar bl a om den hårda attityd som de koloniala myndigheterna visade gentemot den nya rörelsen och säger: ”Det syns som om territoriechefen hade varit influerad av en tilldragelse som inträffade några dagar innan [d v s innan Kibangus framträdande] i byn Banza-Makuta (söder om Kamba), där en rörelse liknande den i Kamba brutit ut. Kongoleserna vägrade att betala skatt och skall ha uttalat förolämpande ord mot administratören över territoriet. Denne beordrade häktning och förvisning av vissa ledare i Banza-Makuta.” (1967, s. 104.) Händelserna i Kamba fick klart gensvar hos befolkningen i dess helhet.

Kimbangismen var en messiansk massrörelse bland bakongo såväl i f d Belgiska som i f d Franska Kongo. Rörelsen uppstod i april 1921 kring den senare så omtalade Simon Kibangu, hemmahörande i byn Kamba (el Nkamba) inom Engelska Baptistmissionens (BMS) verksamhetsområde. Kibangus adepter kallade honom Frälsaren, den Store Simon Kibangu, Konungen m m. Ryktet spreds att en man som gjorde anspråk på att vara sänd av Gud uppträdde i Kamba och menade sig ha makt att göra under. Massor av folk strömmade till Kamba och förde med sig sina sjuka anförvanter och t o m döda personer. (Ibid., s. 102). Myndigheterna ingrep mot rörelsen, och den administratör som besökte Kamba såg i Kibangu en man vars avsikt var att skapa en religion som motsvarade kongolesernas mentalitet. Kongoleserna upprepade att de hade funnit ”de svartas Gud”. Administratörens lösning var att Kibangu skulle arresteras och deporteras. Distriktskommissarien ålade territoriets chefsadministratör att ordna ett möte med den katolske provinsledaren och föreståndaren för den protestantiska missionen vid Gombe-Lutete. Den 31 maj sammankom den katolske prästen Van Cloomput, den protestantiske missionären M. Jennings från BMS och chefsadministratören för territoriet. Jennings menade att om rörelsen måste stoppas skulle det ske uteslutande med fredliga medel. Den katolske prästen konstaterade för sin del att rörelsen politiskt sett redan hade urartat och föreslog ett bestämt ingripande. Meningarna om hur man skulle handla var alltså delade, men myndigheterna valde att följa de katolska anvisningarna. (Ibid., s. 103.)

Den 1 oktober 1921 ställdes Kibangu och några av de mera framstående profeterna inför krigsrätt. Under rättegången, som varade i tre dagar, deltog både katolska och protestantiska missionärer regelbundet. Allmänne åklagaren yrkade på livstids straffarbete för Simon Kibangu och mellan två och tio års straffarbete för profeterna. Men domstolen dömde Kibangu till döden och tio andra till livstids straffarbete. Två dömdes till tjugo års, en till fem års och en till två års straffarbete. Enligt Joset vädjade allmänne åklagaren till generalguvernören om nåd för Kibangu, som fick sitt dödsstraff förvandlat till livstids deportering och straffarbete. I november 1921 deporterades han till Katanga (den nuvarande Shabaprovinsen) och sattes i fängelse i dåvarande Elisabethville. (Ibid., s. 106.) Enligt Ntontolo Bernard var det protestantiska missionärer som intervenerade till Kibangus favör hos Belgiens konung, vilken förvandlade dödsstraffet till livstids straffarbete (1968, s. 39). Hur skall nu båda dessa olika uppgifter om hur det gick till när Kibangu benådades förklaras? Så långt jag kunnat finna är båda uppgifterna riktiga. Chomé säger att allmänne åklagaren M. Dupuis vädjade om nåd för Kibangu (1959, s. 73). Att även Ntontolos uppgifter är riktiga bestyrks längre fram i detta kapitel. Av allt att döma är det här fråga om två skilda insatser. Ntontolo noterar också att Simon Kibangu avled år 1951 efter en trettioårig förvisning (1968, s. 39).

Omdömena om Simon Kibangu och den rörelse som bär hans namn är skiftande bland såväl européer som kongoleser. Nkounkou Hilaire skriver i sin avhandling att Simon Kibangu var född 1889 och tillhörde den Engelska Baptistmissionen vid Gombe eller Wathen, som missionsstationen även kallades. Han var uppfostrad av sin mor, som var en varm kristen. Nkounkou Hilaire beskriver Kibangu som en mild och ödmjuk människa som intresserade sig mycket för bibelläsning, framför allt av de profetiska skrifterna (1961, s. 51).

Kimbangismen spred sig snabbt över hela Nedre Zaïre och stora delar av gränsområdena i Folkrepubliken Kongo, där de koloniala myndigheterna slog till hårt mot den. Missionen tvingades på sina håll avskeda alla sina evangelister, vilket var fallet vid Musana. Där utvecklades ngunzismen till en anti-vit strömning, samtidigt som den återupplivade åtskilligt från den traditionella religionen. Rörelsen kom att vända sitt hat mot den kyrka som grundats av missionärerna. Samtidigt nämner Nkounkou folkets tro på ''Frälsaren'' Kibangu. Endast en svart kunde frälsa en svart. Kibangus anhängare satte aldrig någon tilltro till meddelandet från Elisabethville 1952 om att Kibangu skulle ha avlidit. Man menade i stället att när han en gång på nytt uppenbarade sig skulle de vita förjagas och ett

slags guldålder inträda. (Ibid., s. 51–52.)

I Nedre Zaïre drabbades såväl protestantiska som katolska missioner lika av den nya rörelsen, även om katolikerna sökte föra över skulden på de protestantiska missionerna, eftersom rörelsen började inom en sådan.

Under hela förra delen av *1920-talet* är kimbangismen eller ngunzismen, som den också kallas, det allt överskuggande ämnet såväl i missionsstationernas dagböcker som i årsrapporterna.

Efter kolonialmyndigheternas ingripande i början av 1920-talet levde rörelsen latent under den till synes lugna ytan och blossade på nytt upp vid olika tillfällen under 1930–1940-talen, framför allt i Manianga-territoriet. På *1930-talet* slog kimbangiströrelsen till hårt, framför allt inom Kingoyi missionsdistrikt, där den åsamkade stora svårigheter i församlingsarbetet. Många församlingsmedlemmar anslöt sig till rörelsen och uteslöts därmed ur församlingen. Missionär K. Aldén har som tidigare nämnts ingående skildrat rörelsens framfart vid Kingoyi.

På *1940-talet* gjorde sig rörelsen på nytt påmind, bl a inom Kinkenge missionsområde, där jag själv kom i personlig kontakt med den. Rörelsen var då ännu förbjuden av de koloniala myndigheterna och arresteringar företogs.

Under *1950-talet* stabiliserade sig kimbangismen och fick något år före landets övergång från belgisk koloni till självständig republik statligt erkännande som autonom kyrka, med en av Simon Kibangus söner som laglig representant.

Simon Kibangus stoft återbördades från dåvarande Katanga till profetens hemby Nkamba eller Kamba, som namnet även skrivs. Nkamba är i dag centrum för kimbangistkyrkan. Där finns ett seminarium för utbildande av kyrkans funktionärer. Kimbangistkyrkan bedriver skolverksamhet och sjukvård i likhet med övriga kyrkosamfund i landet. Sedan några år är den medlem av Kyrkornas Världsråd och lär ha miljontals anhängare i ett flertal afrikanska länder.

En person som betytt ofantligt mycket för kimbangismens stabilisering och teologiska utformning är schweiziskan Marie-Louise Martin, som även skrivit åtskilligt om rörelsen.

b Missionärernas reaktion inför kimbangismen

Det torde vara svårt att ge ett bestämt och uttömmande svar på frågan om missionärernas reaktioner inför kimbangismen. Att de reagerade högst olika är helt uppenbart och framgår bl a av deras anteckningar i stationernas dagböcker. Till en del berodde olikheterna i missionärernas reaktioner på vilken form av kimbangism de kom i beröring med. Rörelsens representanter uppträdde mycket olika både mot missionerna som sådana och mot missionärerna, som dels var européer och dels företrädare för en främmande religion. Det är också helt uppenbart att en svängning ägde rum hos vissa missionärer, som i början hade en positiv eller i varje fall en avvaktande hållning till rörelsen.

Kinkenge missionsdistrikt drabbades hårt under rörelsens första tid. Detta framgår av de många noteringarna i stationens dagbok. Den 4/7 1921 skriver C.N. Börrisson att Simon Kibangu aldrig motsatt sig att betala skatt till staten, vilket dock hans anhängare tycks ha gjort. Kibangu får därför ”lida för de andras överlöpning”. (Börrisson, 1914–1921:1921, 4/7.) Den 7/8 samma år gör Börrisson följande dagboksanteckning:

> En skön dag i Herrens gårdar, ett stormöte som få. Många bådo om nåd och en mängd gamla hedningar ha avlagt vittnesbörd om att de vilja följa Kristus. Nog är ngunzarörelsen en medverkande orsak till det som f.n. pågår, i Bunzi ha alla gamla och nya avfällingar bett om nåd och gamla hedningar avlagt den goda bekännelsen. Läraren Sompila, som säger sig ha blivit helbrägdagjord från sin gamla krankhet, är överlycklig och hoppar av fröjd. (Ibid., 7/8.)

Den 17/8 1921 talar Börrisson om några fängslade bangunza på väg över Luozi till Thysville för att rannsakas. Men eftersom de intet ont gjort, hoppades han att de inte skulle ådömas något straff. (Ibid., 17/8.)

Den 19/8 1921 skriver C. Palmkvist i dagboken för Kinkenge och berättar om sex ngunzister som förts från Lwango till Kinkenge för vidare befordran. Tre blev frigivna på Palmkvists enträgna men försiktiga begäran. Han gjorde klart för statstjänstemannen som åtföljde dem att ingen av de sex var riktiga ngunza ”utan allenast hypnotiskt fallit i skakning, vilken nu likväl upphört hos alla sex”. (Palmkvist, 1914–1921:1921, 19/8.) Två dagar senare berättar Palmkvist om ett stort möte i kyrkan vid Kinkenge, där statstjänstemannen Cartiaux deltog. ”Mr. C. själv förklarade att det kändes underligt att förnimma denna våg av religiös väckelse. Gode Gud, vi bedja om strömmar av välsignelse.” När sedan Cartiaux lämnade Kinkenge sade han ”att han kunde lugnt gå

härifrån i medvetande om att rörelsen förståndigt övervakades''. (Ibid., 21/8.) Den 26/8 1921 gör Palmkvist en dagboksanteckning som visar missionärens dilemma beträffande kimbangismen. Han nämner om väckelsen och om hundratals avgudar som bränts ute i byarna och om avfällingar som kommit tillbaka till församlingen. ''Detta är rörelsens goda sida'', menar han. ''Dess onda sida består däri att den kommer i konflikt med staten'', eftersom denna förbjuder ''lukutukunu lwampangu'', d v s möten inom inhägnader. Brott mot detta förbud bestraffas och så skapas martyrium. ''Staten och dess tjänstemän betecknas gärna med epitetet 'ntantu' [fiende].'' Det är här missionärens dilemma uppstår. ''Statens bestämmelser och aktningen för densamma måste respekteras men då man i detta avseende för statens talan misstänkes man lätteligen vara med deras 'mintantu' och då glider rörelsen lätt ur ens händer, tolererar man kingunza-möten el. kingunza-uppträdanden med darrande och hoppande gestalter inom kyrkans hank och stör riskerar man ej endast att få staten emot sig utan t.o.m. att staten stänger kyrkan och förbjuder möten på missionens område.'' (Ibid., 26/8.)

Palmkvists farhågor besannades. Rörelsen drog sig undan de vitas inflytande, och därmed var vägen öppen både för anti-vita strömningar och införande av moment från den traditionella religionen.

Palmkvist efterträddes vid Kinkenge av V.E. Vikterlöf, vilken redan från början tycks ha haft en negativ inställning till kimbangismen, något som han ingalunda var ensam om. Vikterlöf hade mött rörelsen redan under sin tid vid Mukimbungu. I dagboken för Kinkenge skriver han den 22/9 1921: ''Besökte i dag för första gången ett ngunzamöte. Av dem förklarade en av ledarna, att jag var ljusets barn, samt att mitt hjärta var rent, ja, han fick tillstånd av Gud att taga i hand och hälsa. Hela tillställningen med sången och klappandet var frånstötande. Hoppas eländet slutar snart.'' (Vikterlöf, 1921–1948:1921, 22/9.) Den 22/10 1921 berättar Vikterlöf om ett besök av tre statstjänstemän på stationen. De föreföll sympatiska ''med hänsyn till vårt arbete'', skriver Vikterlöf. ''Angående rörelsen genom bangunza uttalade han [administratören] den förmodan att arbete skulle göra dem gott. Detta synnerligen för kvinnorna. För männen skulle ett 'kok stryk' vara välgörande. En del ha redan fått sina 12 slag. Det övriga byfolket får väl sitt i morgon.'' (Ibid., 22/10.)

I sin årsrapport från Kinkenge för 1921 ger Vikterlöf följande beskrivning av ngunzarörelsen. Nästan alla har lämnat sina avgudar och bekänt sig till kristendomen. Men ''snart nog blev rörelsen, tack vare dåliga ledare, en blandning av hedendom – med dans, andliga äktenskap etc. – och kristendom – bön, andliga sånger m.m. – men kanske framför allt

politiskt-revolutionär. Alla vita hatades. Ingen borde hjälpa dem. Missionärerna utgjorde ej något undantag." (1922, s. 114.)

Det var ingalunda enbart Kinkenge som drabbades av kimbangismen. Även *Kingoyi* missionsdistrikt fick våldsamma känningar av den. Den beskrevs i början som en regelrätt väckelse. I sin årsrapport för 1921 talar A. Walder om den som "en andlig vårvind" som dragit fram över stora delar av verksamhetsfältet. Folket hade övergett sina avgudar och börjat söka Herren. "Det har blivit hunger och törst efter Guds ord. På många ställen har folket kväll efter kväll samlats till sång och bön. Under sådana tider blir man vederkvickt i anden, och man känner, att Gud håller på att åt sig uttaga ett folk, som skall tjäna honom i Andens nya väsen." (1922, s. 116.)

Men även över Kingoyi skulle andra tider komma, då rörelsen tog en annan vändning än den missionärerna väntat sig. Omsvängningen skedde i mitten av 1930-talet. I Missionsstyrelsens verksamhetsberättelse för 1935 kan bl a följande läsas. "De extatiska rörelserna omkring Kingoyi station ha hela året vållat missionärerna mycken oro och stora bekymmer." Vidare framhävs att rörelsen fått politiska inslag och att de mest aggressiva ledarna har förts till Övre Kongo. "Missionär Aldén skriver, att ingen avoghet har försports från deras sida, som blevo lidande genom statens ingrepp, och att en hel del av den extatiska rörelsens anhängare nu synas besinna sig och vilja återvända till missionen." (*Svenska Missionsförbundets Årsberättelse för 1935*, utgiven i maj 1936, s. 9.)

En betydligt stormigare bild av kimbangismen ger K. Aldén i sin bok *Kingoyifolket*. Där berättar han om ett lärarmöte, där man utan omsvep lät förstå "att profetrörelsen utbrutit över Kingoyi hela verksamhetsområde". Möten hölls nattetid. Tillsammans med O. Stenström gjorde Aldén en undersökningsresa till de trakter där rörelsen uppträdde starkast, nämligen Kivunda och Tembisa chefferier. Det möte de bevistade gick knappast att beskriva, menar Aldén. "De svarta [var] själva i ett sinnesrus, som sannerligen inte stod långt efter de gamla avgudaprästernas vid deras fêtes nocturnes. [...] Vi blevo också vittnen till de vildaste orgier, vilka utspelades under namn av kristen extas, gudomlig ingivelse och ledning. [...] Vi måste understundom draga oss tillbaka för att inte bli nedtrampade av de dansande profeterna." Även tungotal förekom, något som Aldén uppfattade som "vederstyggligt". Ett eldprov företogs, där alla mötesdeltagarna med bara fötter hoppade in i en öppen eld. "Den som bränner sig är enligt deras mening orättfärdig, den som ingen skada tar av elden, en fullkommen och helig man." Aldén menar att ngunzarörelsens lära inte var mindre hednisk än de nattliga mötena i skogen. Man

fick inte skjuta en mbemba-fågel, därför att en profet vid namn Mbumba sades ha förmågan att ta gestalt av en mbemba. "Skulle någon skjuta mbemba, så kunde det ju hända, att profeten dödades." Och Aldén sammanfattar: "Att mycket stora svårigheter uppstodo i församlingsarbetet på Kingoyi på grund av denna rörelse säger sig självt." (1936, s., 91–92, 99–101, 103.)

I ett senare arbete har Aldén också givit en skildring av hur ett ngunzamöte gick till. Där säger han att ritualen i princip var densamma som förekom "vid den gamla tidens avgudafester". Andra hedniska drag kunde också spåras i rörelsen, såsom anfädersdyrkan, "då avlidnas andar anropats och anmodats att avslöja hemliga synder hos de närvarande. Man har understundom låtit Frälsarens bild taga plats bland förfäderna under dessa hemliga möten och sammankomster." (1941, s. 315–317.)

Även inom *Kibunzidistriktet* gick profetrörelsen mäktigt fram. I stationens dagbok skriver S.A. Flodén för den 11/7 1921: "I dag ha vi sänt bud till Mgbu [Mukimbungu] med rundskrivelse. *En andlig rörelse har börjat även här.* Vår gode evangelist Yambula har fått 'gåvan' att skaka, se syner, helbrägdagöra, uppenbara synder m.m." (Flodén, 1912–1926:1921, 11/7.) Det är intressant att lägga märke till Flodéns positiva inställning till företeelsen, som han uppfattade som en rent andlig sådan, även om dess framträdande avvek från det vanliga mönstret. Den 13/7 skildrar han hur man morgon och kväll samlas till möten och säger: "*Vi skola tacka Gud för det goda som sker, men vara på vår vakt att inte satan må få komma in och skada Guds verk. Allt som inte överensstämmer med Guds ord, det skola vi taga avstånd ifrån, ty det är från satan.*" (Ibid., 13/7.)

Två dagar senare berättar han om ett ngunzamöte som han bevittnat. Följden av mötet blev att många gick hem och "kastade bort sina avgudar" (ibid., 15/7). Det är anmärkningsvärt att missionär Flodén kunde vara så tolerant mot det nya som kom med kimbangismen. Den 21/7 antecknar han följande i stationens dagbok:

"Varit vid bangunzas möten. Jag har lidit för dessa mötens skull. Walders tror att det är av djävulen, eller sinnessvaghet. En del mena att det inte borde få fortgå. Jesus hjälp mig med visdom, jag vill ha enighet i församlingen, jag vill ha lärarna på min sida." (Ibid., 21/7.) Det är märkligt att notera A. Walders nya attityd till kimbangismen. Han välsignade ju, som vi redan sett, rörelsen vid Kingoyi.

För den 13/8 har Flodén gjort följande anteckning i stationens dagbok:

Den underbara rörelsen fortsätter. Nu har den även besökt vårt barnhem. I går kväll började Kimona och Beti att skaka, blicka uppåt, bedja och förmana. Vi kallade in dem. De fortsatte. Hildur frågade Kimona där hon stod och såg rakt uppåt: Ser du något Kimona? – Ja, änglar. – Något mer? – Fröjdas Fader Flodén, jag ser ditt namn skrivet i himlen. Så gick hon till Diavanga: Upphör med att smäda! Till Beti: Bed "mama" Nsimba om förlåtelse för ditt brott! Kallande in gossen Masola: Sluta med din olydnad mot de vita, bed om förlåtelse! Ingen våga[r] motsäga dem. I dag på morgonbönen – vi ha sådan gemensam varje dag i kyrkan med nära nog fullt hus – började flera stycken att skaka. Det ter sig underligt men anden känns god. (Ibid., 13/8.)

Flodén tycks ha haft en förunderlig förmåga att leva sig in i kongolesernas känsloliv, vilket kommer till synes på ett markant sätt i hans hållning gentemot profetrörelsen. Han upplevde den som en andlig realitet.

Även inom *Mukimbungudistriktet* på andra sidan Zaïrefloden fick kimbangismen stor spridning. I en anteckning i stationens dagbok för den 21/5 1921 beskriver G.N. Nykvist rörelsen och nämner namn på sjuka som varit hos profeten för att få hjälp. Han säger: "Jag kan ännu ej bedöma förhållandet. Är verket av Gud så skall det äga bestånd och visa sina krafter. Utav alla som gått dit och återkommit, har jag ej sett någon, som blivit botad. Jag önskar få se någon innan jag kan tro." (Nykvist, 1915–1929:1921, 21/5.) Nykvists inställning till rörelsen var från början avvaktande. Senare intog han en avvisande hållning. I stationens dagbok för den 14/7 berättar han om ett möte i kyrkan där fyra bangunza från Nkula deltog. De skakade hela tiden. Vid sång och bön tilltog skakningarna i styrka. Han säger: "Efter vad vi kunde döma av förhållandet, så äro dessa 'skakare' i ett sinnets svaghetstillstånd. Det syns ock vara smittosamt." (Ibid., 14/7.) I årsberättelsen från Mukimbungu för 1921 skriver Nykvist: "Mukimbungu har något berörts av den s.k. profetrörelsen. Ett 15-tal personer av både församlingsmedlemmar och utomstående började verksamhet vid sidan av församlingen i några byar. Efter ett par månader tog dock denna verksamhet slut, och missionsarbetet fortsatte, som det förut gått, utan strid och slitningar." (1922, s. 109.)

Ngunzarörelsen gjorde sig påmind också i *Matadi*, låt vara att den där på grund av statsmakternas ingripande inte fick någon större framgång. Detta framgår av S. Hedes årsrapport från Matadi för 1921 (1922, s. 128).

c Kongolesernas egen framställning av ngunzismen och av myndigheternas agerande

Vi har redan anfört Nkounkou Hilaires korta sammanfattning av kimbangismen i sin avhandling. Likaså har vi noterat Ntontolo Bernards omnämnande av profetrörelsen. Den senare tillägger: ''Omkring september månad 1932 spreds ryktet om Kibangus återkomst i hela Inkisiregionen'' (1968, s. 41). Rörelsen framträdde nämligen då på nytt med typiska drag som lånats från den traditionella religionen. Ntontolo nämner en hel rad bud och förbud som helt saknar rötter i den kristna läran. Man fick t ex inte klippa sitt hår och man skulle låta naglarna växa som *mbembas* (fiskörnens) klor. Vidare gällde förbud mot dödande av vissa djur, t ex: 1. fågeln *mbemba*, ty profeten Philippe Mbumba från Kinkenge kunde förvandla sig till en mbemba; 2. vissa slags duvor; 3. råttor, ty ''de hade själar''; 4. ett får, ty det kunde vara profeten Simon Kibangu som var ute och gick i ett fårs skepnad; här gör man en jämförelse mellan Kibangu och Kristus, Guds Lamm. Dessutom fick en ngunzist inte bada mer än en gång i månaden; han fick inte arbeta på lördagen, eftersom denna betraktades som Herrens sabbat. Likaså var det strikt förbjudet att röra vid profeterna. (Ibid., s. 45–47.)

Ntontolo noterar också en växande omoral inom rörelsen. Den gled hastigt över i de gamla otuktsvanorna, som kom till uttryck i förordningen om att ''bangunza'' kunde låta sig åtföljas av ''bandumba'' (unga flickor) som fungerade som deras ''tjänare''.

En annan sida i profetrörelsen var, enligt Ntontolo, att den snart blev rasistisk. Vidare skulle man vägra att betala skatt till ett utländskt styre, och man tvekade inte att öppet kräva landets oberoende av kolonialmakten. (Ibid., s. 47–48.)

Marcel Mank Nkouka gör gällande att den första andliga väckelsen i landet kom genom Simon Kibangu, en väckelse som både de belgiska och franska kolonisatörerna sökte förtrycka och dränka i blod (1977, s. 33). När kongoleserna upptäckte den monumentala motsägelsen mellan budskapet om frälsning och de vitas praxis, sökte de återvinna den verkliga kristendomen och av denna göra ett instrument i kampen mot kolonialismen. Det var på sådant sätt som kimbangiströrelsen uppstod. (Ibid., s. 35–36.) Mank Nkouka menar att Kibangu i sin hemby endast hade predikat evangelium och inte det främlingshat eller den revolt mot den koloniala makten som många anklagade honom för. Han hade fått gåvan att bota alla slags sjukdomar, hela krymplingar och uppväcka döda. I likhet med vår Herre utvalde han tolv medarbetare som predika-

de och utförde under i Jesu namn. Kibangu rådde sina adepter att delta i nattvardsfirandet tillsammans med missionärerna och att betala skatt till de koloniala myndigheterna. Men de tusentals människor som kom från dåvarande Belgiska och Franska Kongo för att bli behandlade för sina åkommor såg i Kibangu Frälsaren, som skulle befria de svarta från det koloniala oket och från missionärerna. (Ibid., s. 36.) Mank Nkouka noterar att det var på de protestantiska missionärernas intervention som Kibangus dödsstraff omvandlades till livstids straffarbete. Han säger också att det i Franska Kongo fanns ett antal evangelister som tillhörde Mission Evangélique Suédoise och som samtidigt trädde i tjänst i den nya kyrka som spontant uppstod genom profetrörelsen. Detta skedde framför allt i Boko-distriktet, som utgjorde ett fäste för protestantismen i landet. De arresterades av den koloniala myndigheten och deporterades till Tchad, anklagade som upprorsmän. (Ibid., s. 38–39.)

Bland dem som deporterades fanns även evangelisten Paul Nyuvudi. Han härstammade från Belgiska Kongo, där han döptes och blev församlingsmedlem vid Mukimbungu 1902. Efter grundskola utbildades han vid Seminariet vid Kingoyi och sändes i juli månad 1913 som ''missionär'' till den relativt unga missionsstationen Musana i dåvarande Franska Kongo och fick sitt arbete i byn Ntombo vid Zaïrefloden alldeles vid gränsen till dåvarande Belgiska Kongo. När Paul Nyuvudi ville gifta sig med en flicka från trakten, måste han som utlänning inför administratören ''skriva under på en förbindelse att varken själv återvända till sitt hemland eller att söka få sin blivande hustru att lämna sitt land''. (Lundgren, 1975, s. 13.) När profetrörelsen uppstod i Belgiska Kongo 1921 lämnade den inte gränstrakterna till Franska Kongo oberörda. Bland dem som besökte Simon Kibangu var även Paul Nyuvudi och församlingsmedlemmar från Bokoområdet som hörde till Musana missionsområde. Lundgren skriver bl a följande: ''De anklagades för delaktighet i väckelsen och Paul Nyuvudi sändes till fängelset i Brazzaville där han länkades med fångkedjan tillsammans med en annan av evangelisterna från Musana. På så sätt mötte min Ånija och jag dessa fångar, då vi den 19 juli 1922 var på väg till vår vigsel i stadshuset i Brazzaville.'' (Ibid.) P.A. Westlind skriver om de båda fängslade evangelisterna: ''Så långt vi kunde utforska, äro fångarna Nyuvudi och Mywama, våra präktiga evangelister, som ännu gå här fastlänkade i samma kedja, oskyldiga'' (1922, s. 661).

Paul Nyuvudi har om profetrörelsen skrivit tre anteckningsböcker, *Minsamu miangunza*, som jag själv haft tillfälle att kopiera. Det märkliga är att han inte ens med en stavelse uttrycker vare sig hat eller bitterhet mot den kolonialmakt som behandlat honom så illa. Inte heller har han

något negativt att säga beträffande Simon Kibangu eller den väckelse som denne blev upphov till. År 1925 blev Paul Nyuvudi fri och fick återvända till Ntombo i Musanaområdet. Administratörens hälsning till honom löd: ''Gå tillbaka till din by och gör inga fler dumheter, i annat fall kommer du att föras tillbaka norrut'' (Nuyvudi, u å, III, s. 3). Lundgren skriver att när missionsstationen vid Madzia i Franska Kongo 1959 firade sitt femtioårsjubileum, önskade de franska kolonialmyndigheterna hedra några av de mest betydelsefulla pastorerna: ''Bland de tre vi nämnde var även Tata Paul Nyuvudi. [...] Då Guvernören fäste 'Etoile Noire du Benin' på Nyuvudis bröst var det som om franska Guvernementet ville säga: 'Vi beklagar att vi handlat orätt mot er, trogne och ädle man, som varit till så rik välsignelse och hjälp för vår koloni'.'' (1975, s. 14.)

Mboungou Jean tar upp kimbangismen i sin avhandling *Le réveil spirituel au Congo Brazzaville* och menar att kimbangismen eller ngunzismen var en politisk-religiös rörelse. Till detta faktum bidrog även att Kibangus lärjungar gjorde gällande att han var de svartas och Jesus var de vitas Frälsare. De lärde folket att hata de vita. Rörelsen fick revolutionär karaktär och vände sig såväl mot administrationen som mot missionen. Simon Kibangu dömdes till döden, men de engelska missionärerna Ross Philips och Clarc intervenerade till hans förmån och fick dödsstraffet förvandlat till livstids straffarbete. Mboungou beskriver också ngunzismens framfart inom Kingoyiområdet. Ngunzisternas sånger kallades *nkunga mia zulu,* d v s himmelens sånger, och tolkade, menar Mobungou, bättre än missionens sånger anhängarnas känslor. Pastor Paul Nyuvudi hade bevarat ett tiotal av dessa sånger. Mboungou säger sig ingående ha studerat dem utan att finna vare sig någon som helst anspelning på att Simon Kibangu skulle vara en frälsare eller motsättningar till de evangeliska sanningarna. (1967, s. 6–7.) Ursprungligen var kimbangismen en kristen-religiös väckelserörelse som till följd av de koloniala myndigheternas hårda behandling kom att ändra inriktning och bli en nationell befrielserörelse som vände sig såväl mot de koloniala myndigheterna som mot missionen.

2 Munkukusa-rörelsen

I början av 1950-talet gick en mäktig rörelse fram som en förödande gräsbrand över hela Nedre Zaïre och delar av Folkrepubliken Kongo. Den kan närmast betecknas som en folkrörelse, eller som Efr. Andersson beskriver den: ''En rörelse som närmast inneburit ett försök till en hednisk renässans'' (1953, s. 184).

Rörelsen benämns på många olika sätt. Den kallas *mukukusa, munkukusa, munkunguna nwa, mukus-nkusa, kula mu nwa* etc. Ntontolo härleder termen ''munkukusa'' från verbet *kukusa*, som betyder ''torka'' i betydelsen torka något med något. Uttrycket ''munkunguna nwa'' härrör från *kunguna nwa*, som betyder ''torka sig om munnen''. (1968, s. 56.) Ordet ''kukusa'' förekommer i flera betydelser. ''Kukusa'' kan vara en kausativ form av verbet *kuka*, ''bestryka med medicin'' (Laman, 1936, s. 325). Efr. Andersson citerar Isaac Kikuta, som översätter ordet med ''gnugga munnen i jord eller i orenlighet'' (Andersson, Efr., 1953, s. 185).

Tid och plats för munkukusarörelsens uppkomst anges olika. Ntontolo (1968, s. 56) och Efr. Andersson (1953, s. 184) förlägger båda dess framträdande till 1951. Anderssons sagesman är Isaac Kikuta från Musana, och denne hävdar att rörelsen uppstått inom Maniangadistriktet i dåvarande Belgiska Kongo. Mot dessa påståenden står Baheleles uppgift att rörelsen framträdde redan i december månad 1950 i Masangadistriktet (1959, s. 59). En del missionärers dagboksanteckningar och årsrapporter tycks stödja Baheleles tidsangivelse beträffande rörelsens början. J. Hedlind skriver i sin årsrapport från Kingoyi för verksamhetsåret 1951: ''I mars månad kom som en gräseld en hednisk rörelse benämnd 'mukukusa' även till Kingoyi missionsområde'' (1952, s. 74). I *Dagbok för Ngouedi församling 25/6 1949–30/5 1954* skriver S. Hagerfors för den 11/5 1951: ''Vidare läste han [Ndoundou Daniel] en av Pastor Bahelele vid Sundi Lutete skriven redogörelse över den nya rörelsen, som uppstod där borta i slutet av förra året, och som sedan spritt sig över Musana, Madzia, och nu börjar komma in även här. Helt naturligt tilldrog sig beskrivningen av 'mukuka nwa'-rörelsen lärarnas intresse och blev föremål för kommentarer.'' (Hagerfors, 1949–1954:1951, 11/5.)

A. Skoghed noterar för den 23/3 1951 i *Dagbok för Madzia station 8/7 1931–11/12 1962*: ''På grund av marknadsdag ha vi haft möte kl. 3 e.m.

med predikan. Därefter hade vi ett kort lärarmöte för att varna lärarna för en ny rörelse som kallas 'kunguna nwa' och i vilken några lärare deltagit." (Skoghed, 1931–1962: 1951, 23/3.) För den 24/3 skriver samme missionär: "Påskafton. Tre stycken lärare bad om nåd i kväll vid mötet, därför att de gått med i byn för att 'kunguna'. Pierre Matingou har kallat på ett par ledare för den nya rörelsen för att folket i hans by också skall 'kunguna'." (Ibid., 24/3.)

Jag har haft tillgång till en anonym och odaterad kikongo-utskrift som utgör svar på tio frågor som någon ställt till en kongoles beträffande munkukusarörelsen. På den första frågan: "När kom munkukusa till din station?", lyder svaret: "De sista dagarna i juni månad 1951 började en underlig företeelse i några områden tillhörande Sundi Lutete verksamhets distrikt." (Anonym, *Munkukusa,* u å, s. 1). Det är tänkbart att Efr. Andersson bygger sin tidsangivelse på denna källa.

Meningarna tycks även gå isär när det gäller frågan om hur rörelsen uppstod. Enligt Bahelele skulle det ha gått till på följande sätt. I en by nära Sundi Lutete missionsstation bodde en man som inte var kristen. Han hade en gift dotter som jämte sin man hade bosatt sig i storstaden. Efter en tid dog kvinnan. Genom en nganga trodde man sig nu veta att det var kvinnans föräldrar som genom kindoki dödat sitt barn. Då detta bud nådde hembyn erkände fadern att han var den skyldige. Han beslöt sig för att överge kindoki och grävde därför ett litet hål i marken, i vilket han hällde vatten. Sedan tog han spillning från getter, svin och höns, lade denna i gropen och blandade den med jord till en smet med vilken han sedan beströk sin mun. (1959, s. 59.)

Efr. Andersson, som stöder sig på Isaac Kikoutas redogörelse, säger att rörelsens grundare var en gift man som förlorat sitt barn. I sin sorg återvände hans hustru till sin släkts hemby. Hon vägrade att återvända till sin man, eftersom hon trodde att denne genom kindoki "ätit" barnet. Hennes bröder, som tyckte bra om sin svåger, sökte förmå systern att återvända till sin man. Men kvinnan vägrade. Mannen, som älskade sin hustru, ville vinna henne tillbaka. För att möjliggöra detta erkände han sig skyldig till att ha "ätit" sitt barn, men hävdade samtidigt att hustrun varit delaktig däri. Därigenom, menade mannen, skulle hans hustru bli så hatad av sina bröder och sin släkt att hon skulle bli tvungen att på nytt söka upp sin man. "Båda måste då med en dyr ed förpliktiga sig att för framtiden icke vidare 'äta' människor, varken sina barn eller vuxna. Det skulle ske genom att 'kukusa'." (Andersson, Efr., 1953, s. 185.) Då riten utförts återbördade man kvinnan till hennes man (ibid., s. 186). Från denna by i Maniangadistriktet spred sig munkukusariterna över hela

landet, först sakta från by till by, sedan som en löpeld över stora delar av Belgiska och Franska Kongo. Alla var angelägna om att fria sig från den ständigt latenta misstanken att bedriva kindóki. Och detta kunde ske genom att ''kukusa''. (Ibid., s. 186.)

Ceremonielet vid utförandet av munkukusariten varierade mycket. Men själva grundtanken i munkukusarörelsen var överallt densamma, nämligen *kindokiföreställningen*. Man sökte befria sig från kindoki (Andersson, Efr., 1958, s. 201). Alla som ville befria sig från den latenta misstanken att syssla med kindoki måste ''kukusa'', d v s gnugga munnen i gravjord. Om *kundu* därigenom blev förstörd skulle alla sjukdomar upphöra och själva döden drivas på flykten. (Ibid., s. 202.) Att ''kukusa'', menade man, var de vitas sätt att skydda sig, som de dock var ovilliga att lära ut åt de svarta. ''Vi måste bemästra döden, vi måste få frid för de dödas andar och vi måste med alla medel söka bli fria från ndoki'', tänkte man. Fälten skulle ge bättre skördar och jaktlyckan skulle öka. (Ibid., s. 203.) Andersson menar att man i rörelsen kunde spåra början till en fientlig hållning mot både de vita i allmänhet och till missionen. De första bärarna av munkukusarörelsen kom från dåvarande Belgiska Kongo, och många av dem fungerade som ambulerande kultledare och kringvandrande predikanter, på samma sätt som banganga på sin tid. (Ibid., s. 204.)

Andersson ger en skildring av hur ritualet kunde vara utformat. Det hela gick ut på kollektiv rening. Men någon fastställd lära eller något bestämt ritual fanns inte. Klanhövdingen samlade familjen en viss dag. Den som då uteblev misstänktes för att vara ndoki. Man gick ut till byns begravningsplats för att samla in den nödvändiga gravjorden. De gamla gravarna renhackades från gräs och begöts med palmvin. Vid gravarna bad man vidare att de avlidna hövdingarna skulle komma och förgöra bandoki. Om palmvinet snabbt försvann ner i jorden tog man det som ett gott tecken. Den döde hade då svarat positivt och förklarat sig villig att följa sina släktingar till reningsceremonin i byn påföljande dag. Man tog med sig så mycket jord från gravarna som man kunde bära. På söndagen inleddes ceremonin med bösskott. Vid munkukusaplatsen hade man byggt ett altare. Ett kors grävdes ut i marken och fylldes med gravjord och palmvin. Vid det utgrävda korsets högra vinge placerades ett träkors med en spik löst inslagen i mitten. Vid sidan låg en stenhammare med vilken spiken sedan skulle drivas in i träkorset. Framför korset placerades en Bibel. Deltagarna leddes en och en in i den heliga cirkeln som omgav kultplatsen. Aktens höjdpunkt bestod i att man smorde in ansiktet med smeten från gravjorden och palmvinet och avsvor sig kin-

doki. I övrigt kunde ritualen variera. Vid Madzia sade man: "Jag kan äta kött som kommer från djur, men människokött äter jag ej." Den som "kukusar" får en hammare och säger: "Om jag har ätit mänskliga varelser skall jag dö när jag hamrar in spiken i korset och därmed korsfäster Kristus!" Om mannen kunde hamra in spiken utan att dö visade detta att han inte ätit mänskliga varelser. Ofta förekom även palmkärnor som kastades utanför byn. (Ibid., s. 204–209; se även Nicklasson, 1952, s. 198 ff.)

I en artikel från 1953 skildrar Efr. Andersson munkukusaritualen på i stort sett samma sätt. Bland kultföremålen nämner han där bl a en bibel och ett krucifix, vilka båda var inlindade i vita tygstycken. Enligt en sagesman gör den som skall "kukusa" korstecknet. Han "måste hoppa över bibeln liksom över det nedgrävda krucifixet, där ett sådant finnes. Huvudriten består nu i att den reningssökande gnider ansiktet i degen i den korsformade gropen eller också bestryker sig därmed." Man svär en ed genom vilken man avsvärjer sig all gemenskap med bandoki. Man säger: "Himlens Gud och jordens Gud, jag är icke trollkarl, korsfäst Kristus, korsfäst." Samtidigt slår den som "kukusar" tre gånger med hammaren på spiken i träkorset. Genom denna handling förklarar han sig skola dö på samma sätt som Kristus dog på korset om hans ord inte är sanna. Den som inte talar sanning menar man skall dö. (Andersson, Efr. 1953, s. 191.)

Ntontolo talar om munkukusa-riten som en hävdvunnen reningsakt inom familjen. I kulten anropar man de anfäder som hade dött före de första missionärernas ankomst till landet. Endast de anfäder som aldrig hade hört talas om Jesus Kristus var tillräckligt starka för att motverka trolldomens (kindokis) verk. Följaktligen rensade man anfädernas gravar och vägarna som ledde till dem. Deras "återvändande till de levande" skulle leda till ett bättre liv utan sjukdom och utan död, ja, de gamle skulle föra med sig guldåldern. Kulten utövades inte i någon helgedom, utan på platsen framför den protestantiska kyrkan i byn. Man grävde ett slags ränna i marken i form av ett kors. Av palmvin blandat med jord som man tagit från begravningsplatsen gjorde man en smet som var och en måste bestryka ansiktet med och dricka av ur ett glas. Denna ceremoni gjordes som ett prov, ty, sade man, om en *ndoki*, en trollmänniska, åte och drucke av denna smet, som kallades *tobe*, skulle vederbörande dö. Bibeln placerades vid sidan av korset, och var och en som "biktade sig" måste passera över korset tre gånger, under det att församlingen sjöng protestantiska sånger i vilka "korset" fanns omnämnt. (1968, s. 56–57.)

I *Dagbok för Kolo station 29/7 1938–15/2 1960 (III)* nämner M. Lund-

ström den 6/7 1951 att munkukusarörelsen nu även nått Kolo. Där kallades rörelsen "kula mu nwa" och innebar att den som ville försäkra att han inte hade kindoki, d v s förmågan att "äta" andra, måste stryka (kula) läpparna mot marken, där man format ett kors och i vilket man blandat jord från någon grav med palmvin eller vatten. Vederbörande skulle slå med en hammare på ett kors i vilket man fäst en spik. Samtidigt försäkrade han att om han ej talade sanning skulle han själv dö på ett kors. (Lundström, 1938–1960:1951, 6/7.) Redan den 4 maj skulle en hövding ha begärt att hans kvinnor skulle få tillstånd att "kula", vilket Lundström vägrade. Detta ger ytterligare belägg för att rörelsen inte kunde ha haft sitt första framträdande först i juni 1951. (Ibid.) I en anteckning för den 8/7 1951 skildrar Lundström ett kula mu nwa-möte i Kolobyn. Inom en inhägnad på 2 x 2 m hade man på marken lagt ett litet kors av ca 25 cm:s längd. I krysset fanns en spik inslagen på vilken de "bekännande" skulle slå med en hammare eller en sten. I ett handfat fanns en smet av jord från någon grav blandad med palmvin eller vatten. Av detta skulle den som deltog i ceremonin äta. En liknande smet fanns i en korsformad urholkning i marken. Bekännaren skulle där stryka sin mun, d v s korsa sig mot marken med sin mun. (Ibid., 8/7.)

G.W. Carpenter skriver i *Guds väg i Kongo* bl a om den status och handlingsfrihet som de erkända kyrkorna, de som tillhörde de protestantiska och katolska missionerna, hade fått i Zaïre. Men han noterar också den inre oro som fanns inom dessa kyrkor. Som det senaste uttrycket för detta anför han *kikukusa*-rörelsen (av *kukusa* = att rena). Han ger en skildring av ceremonin och säger: "Om någon vägrar [att delta] bojkottas han som en samhällets fiende – en *ndoki* eller en utövare av trolldom. [...] Att *kukusa* är detsamma som att erkänna de trossatser vilka bär upp rörelsen, särskilt tron på trolldom." (1953, s. 104–105.)

Bahelele framhåller att människorna hoppades att genom denna ceremoni kunna förhindra det ondas verkningar. Man tog jord från de gravar där de gamle vilade, de som dött innan Guds ord började förkunnas i landet, de som inte hade "underkuvats". För dem var det möjligt att på grund av sin obrutna hedniska makt hämnas på dem som sökte återinföra trolldom i släkten. Afrikanerna tänker sig att de dödas andar lever kvar i gravarnas närhet och kan ingripa i de levandes öden. Själva grundtanken i denna rörelse är, menar Bahelele, att förbjuda människor att på nytt använda sig av trolldom. (1959, s. 59–60.)

Det var släkthövdingen som samlade alla i byn till gemensamt deltagande i ceremonin, från den minste till den störste. De som vägrade att delta smädades och anklagades för allt ont som hände. Anhöriga som var

bosatta i städerna kallades hem för att delta i ''reningen''. Över dem som vägrade hörsamma uppmaningen uttalade byn en gemensam förbannelse, under det att man avfyrade bösskott för att visa att den som kommer hem från staden med trolldom i sinnet skulle dödas. (Ibid., s. 60.) För att ge ytterligare kraft åt rörelsen blandade man in nya moment. Bibeln fanns med, inlindad i ett vitt skynke. Man ställde upp små kors av trä, behängda med små vita tygstycken. Avsikten med detta var att inför alla som deltog i ceremonin visa att de som återföll i de onda gärningar de avsvurit sig skulle dö. På deras kistor skulle sedan korsen läggas som en dödens symbol. (Ibid.)

I *Dagbok för Madzia station 8/7 1931–11/12 1962* skriver A. Skoghed för den 24/3 1951 och redogör för munkukusarörelsen och de ceremonier som är knutna till denna. Han nämner korset som förekommer i ritualen och som de deltagande skulle hamra spikar i. Han säger: ''Den första tolkningen som gjordes av innebörden av detta skulle vara en smädeakt mot Kristus och korset och alltså att få ett medel att få en kristen att förneka sin tro. Men senare har man förstått att det inte är det, som det gäller, utan i stället gäller det att svärja sig fri från 'ndoki'.'' (Skoghed, 1931–1962:1951, 24/3.)

En i stort sett liknande skildring ger S. Skogert i Musana dagbok för den 14/3 1951 (Skogert, 1935–1951: 1951, 14/3).

G. Nicklasson har i sin bok *Sett och hört i Kongo* (1952, s. 197–203) gett en ingående beskrivning av munkukusarörelsen och dess ritual. Hans skildring innehåller i stort sett vad som ovan relaterats.

Munkukusarörelsen blev av kort varaktighet, men dess verkningar blev förödande för såväl samhälle som församlingsliv. Bahelele skriver att munkukusarörelsen skapat många svårigheter. Det första resultatet blev en bitter fiendskap mellan byborna. De som inte deltog i ceremonin hatades och smädades. De uteslöts ur gemenskapen i de frågor som gällde stammen och byn. Många församlingsmedlemmar tvingades delta för att rädda sina liv. Rörelsen skapade dock ingen fiendskap mot de vita, ty de vita kunde ju inte utöva magisk makt på de svarta, om inte de svarta själva tillstadde det. Rörelsen medförde också att släktingarna till dem som avled inte upplevde någon sorg, därför att man menade att de ju dött för sina egna synders skull. (1959, s. 61–62.)

I årsrapporten från Matadi för 1951 skriver K. Aldén bl a: ''*Den tråkiga hedniska rörelsen 'mukukusa'* – som gått över stora delar av vårt fält i Nedre Kongo som en vådeld, har åstadkommit ganska stor skada på sina håll. Direkta rapporter från administrationen synes ge vid handen, att rörelsen nu är på retur. Den är också helt förbjuden av staten och

överträdelse medför fängelsestraff.'' (1952, s. 65.)

E. Waltander skriver i sin årsrapport från Kibunzi för 1951 att resultatet av munkukusarörelsens framfart ''är att hundratals, för att inte säga tusentals, församlingsmedlemmar måst ställas åt sidan eller uteslutas. Många av dem har förvandlats till församlingens fiender.'' (1952, s. 68.)

I Kinkenge stations dagbok för den 31/12 1951 skriver H. Arvidsson följande om munkukusarörelsen: ''Vilken omfattning denna rörelsen fick framgår därav att av församlingens 2.387 medlemmar var vid årets slut endast 458 nattvardsberättigade'' (Arvidsson, 1951–1959: 1951, 31/12). Arvidsson ger samma uppgifter i årsrapporten från Kinkenge för 1951 (1952, s. 72).

J. Hedlind skriver i Kingoyi stations dagbok för den 31/12 1951 bl a följande: ''Vi ha sett huru munkukusarörelsen gått fram som en gräseld över Kivunda, Tembisa och Fwenta och antänt byar även inom Mukaka distrikt. Det synes dock nu som om rörelsen slappnat.'' (Hedlind, 1940–1954:1951, 31/12.) I årsrapporten från Kingoyi för 1951 skriver samme missionär: ''I december grep staten in med allvar och hindrade rörelsens vidare utbredning. Några fängslades och andra fick betala dyra böter.'' (1952, s. 74.)

I sin årsrapport från Sundi Lutete för 1951 skriver Arvid Andersson bl a följande: ''Det torde knappast finnas tio byar inom hela Sundi-fältet som ej deltagit [i munkukusariterna]. Enskilda kristna, som vägrade deltaga, tvingades av släkten. [...] Inför denna psykiska press gav många efter då det gällde 'nukukusas' riter, men de vägrade delta i dans och dryckenskap.'' (Andersson, Arv., 1952, s. 75–76.)

Som tidigare noterats spred sig rörelsen även till dåvarande Franska Kongo. I sin årsrapport från Mansimou för 1951 skriver H. Palmborg att munkukusarörelsen förorsakat svåra återfall i hednisk ritualism bland de kristna. ''Det synes som om den gamla kindoki-tron och fetisch-kulten kunde fortleva under förändrade former i det oändliga bland Kongos folk.'' (1952, s. 82.)

Vi har redan sett A. Skogheds skildring av munkukusarörelsens framträdande vid Madzia. I årsrapporten från nämnda station för 1951 skriver han bl a att rörelsen ''utgjort en verklig påfrestning för hela vårt församlingsarbete''. Många av församlingsmedlemmarna ''har med brutalt våld tvingats att lyda släkthövdingens order varvid många svåra övergrepp skett''. (1952, s. 84.) I dagboken för Madzia station noterar Skoghed för den 12/4, 8/5 och 9/5 1951 övergrepp mot församlingsmedlemmar som vägrat att ''kukusa''. I ett fall hade en kvinna svåra sår över hela kroppen efter misshandel i hövdingen Misamous by. (Skoghed, 1931–1962:1951,

12/4, 8/5, 9/5.)

I årsrapporten från Musana för 1951 skriver Skogert bl a: ''Innebörden i denna rörelse röjes i hövdingen Nkombos ord: [...] Vi måste försöka alla medel och vägar för att bli befriade från 'ndoki' d.v.s. trolldom.'' Skogert säger vidare att många kristna fått lida för att de vägrat delta i munkukusariterna. (1952, s. 86–87.)

Även i M. Lundströms årsrapport från Kolo för 1951 är munkukusarörelsen huvudproblemet i församlingen. ''Det är den gamla bandoki-tron, som firat triumfer.'' (1952, s. 88.)

I årsrapporten från Ngouedi för 1951 nämner A.E. Hansson munkukusarörelsen som en rörelse med ''synkretistiska störningar'' (1952, s. 94).

Lika hastigt som munkukusarörelsen blossade upp, lika hastigt dog den ut. Detta framgår av årsrapporterna från de olika missionsstationerna för 1952. Dr E. Mattsson skriver i sin rapport från Kibunzi för 1952: ''Det oväder, som den i föregående årsrapport omnämnda 'mukukusarörelsen' utgjorde, har nu praktiskt taget upplösts och försvunnit.'' Men att rörelsen dock haft negativa effekter låter Mattsson förstå genom följande iakttagelse: ''Säkerligen försämrade den ock atmosfären i skolvärlden'' (1953, s. 74). I stort sett samma slutsats drar H. Arvidsson vid Kinkenge (1953, s. 78).

Från Kingoyi skriver F. Björk i rapporten för 1952 att många av dem som föregående år hade ryckts med av rörelsen nu var tillbaka i församlingsgemenskapen (1953, s. 81).

J. Lagergren noterar i rapporten från Sundi Lutete för 1952 att munkukusarörelsen var på retur men att på sina håll den gamla ''ngunzismen'' i stället håller på att göra sig påmind (1953, s. 82).

I rapporten från Matadi för 1952 nämner Aldén inte ens munkukusarörelsen, vilket endast kan tolkas som att rörelsen var helt utagerad för Matadis räkning när rapporten skrevs (1953, s. 70–74).

Även om man inte får underskatta rörelser som munkukusa, torde dock Efr. Anderssons slutomdöme om den ifrågavarande rörelsen vara helt riktigt. Han skriver: ''Genom denna sin nästan rent hedniska karaktär innebär den trots de påtagliga begynnelseframgångarna en betydligt mindre fara än de egentliga profetrörelserna. Ty hedendomen i sin gamla gestalt kan näppeligen återuppstå.'' (1953, s. 197.) Munkukusarörelsen är dock ett bevis för hur djupt förankrad såväl anfäderskulten som kindokiföreställningen alltfort är bland Centralafrikas folk.

Sammanfattning

Sedan början av 1920-talet har Zaïre och Kongo varit tummelplatsen för en rad religiösa folkrörelser, oftast med kristet förtecken, med inslag av traditionella religiösa troselement och alltid av synkretistisk karaktär. Jag har valt att ta upp endast två av dem, nämligen kimbangismen och munkukusarörelsen.

Kimbangismen (eller rättare *kibangismen*) kallas även ''profetrörelsen'' eller ''ngunzarörelsen'' (av *ngunza*, en äldre synonym för *mbikudi*, som betyder profet). Denna massrörelse är den mest omskrivna och bäst dokumenterade rörelsen i Nedre Zaïre och torde kunna sägas vara den rörelse som betytt mest för kongoleserna i deras kamp för såväl religiös som politisk frihet.

Rörelsen har sitt namn efter sin upphovsman, Simon Kibangu, en kongolesisk evangelist tillhörande den Engelska Baptistmissionen. I sin hemby, Nkamba, där han verkade som evangelist, upplevde han 1921 Guds kallelse att predika evangelium och bota sjuka. Det allmänna omdömet om honom är att han var en from och oförvitlig man. Rörelsen fick en våldsam spridning över hela Nedre Zaïre och långt utanför dess gränser. Den belgiska kolonialmakten ingrep för att stoppa rörelsen, som man upplevde som ett hot och en provokation. Kibangu fängslades och dömdes till döden, men domen omvandlades till förvisning och livstids straffarbete. Flera av hans adepter fick dela hans öde. Men rörelsen fortsatte att spridas och antog en alltmer anti-vit och oppositionell karaktär, något som var helt främmande för Simon Kibangu. Myndigheterna lyckades aldrig helt undertrycka rörelsen, som med vissa intervaller blossade upp på nytt med våldsam kraft och med inslag från den gamla traditionella religionen.

Efterhand ändrade rörelsen karaktär och fick slutligen statligt erkännande som autonom kyrka (1959). I dag är Kimbangistkyrkan ansluten till Kyrkornas Världsråd, vilket till stor del är schweiziskan Marie-Louise Martins förtjänst. Omdömena om kimbangismen är skiftande såväl bland européerna som bland kongoleserna själva.

Den andra av de behandlade rörelserna är *munkukusarörelsen*, som i början av 1950-talet gick fram som en förödande gräseld över hela Nedre Zaïre och angränsande områden. Denna rörelse hade så många inslag från den gamla traditionella religionen att den närmast kan karakteriseras som ett försök till en ''hednisk renässans''. Här levde den gamla kindoki-föreställningen upp på nytt, och alla måste delta i de reningsceremonier där man avsvor sig all delaktighet i kindoki. Detta skedde bl a genom

att man smorde sitt ansikte med jord från bakulus gravar blandad med palmvin. Den som vägrade att delta riskerade att bli utstött ur släkt- eller klangemenskapen.

Lika hastigt som munkukusarörelsen blossade upp, lika hastigt dog den ut. Rörelsen är dock ett bevis för hur djupt förankrade de gamla trosföreställningarna ändå är bland Centralafrikas folk.

Kongolesisk trosuppfattning – slutord

I min avhandling har jag velat ge en inledande geografisk och demografisk översikt över Nedre Zaïre och peka på det inflytande från intilliggande statsbildningar och från den tidiga katolska missionen i det gamla konungariket Kongo som befolkningen i Nedre Zaïre inte kunnat undgå. Jag har också sökt skildra de tre stora troskomplexen i området, nämligen Nzambikulten, ankulten och nkisikulten, och slutligen ge en bild av två av de folkrörelser som gått fram över Nedre Zaïre från 1920-talets början.

En av mina ambitioner har varit att presentera några av de arbeten vilkas afrikanska författare är föga kända utanför Afrikas gränser. Likaså har jag velat fästa uppmärksamheten på såväl de privata som de officiella dagböcker som förts av svenska missionärer ända från 1880-talets början men som tidigare endast sporadiskt utnyttjats. De ger intressanta ögonvittnesskildringar från missionens första konfrontation med kongolesisk kultur och traditionell religion. Jag har därför funnit det angeläget att i största möjliga utsträckning återge detta värdefulla källmaterial utan omskrivningar.

En annan av mina ambitioner har varit att framställa Afrika och afrikanerna i en så sann belysning som möjligt. Vid en första konfrontation med centralafrikansk kultur och trosuppfattning kan dessa förefalla förvirrande och utan inre sammanhang och mening. Men vid ett närmare studium finner man dock en strängt genomförd följdriktighet i kongolesernas religiösa tänkande. Tyvärr har alltför många västerländska resenärer och folklivsskildrare aldrig upptäckt detta och därigenom ofta givit en felaktig bild av traditionell kongolesisk kultur och religion. På så sätt har kongolesen blivit ''vilden'' eller ''halvnaturen'' och kongokvinnan en ''tvåbent däggdjurshona''.

Jag har sett det som min uppgift att korrigera några av de grövsta missuppfattningarna beträffande kongolesernas trosuppfattning. Kongolesen har t ex ofta framställts som polyteist och avgudadyrkare, vilket har orsakats av en alltför ytlig kännedom om bl a minkisi och biteki, som felaktigt beskrivits som avgudar eller nkisigudar. Afrikanerna i stort skiljer mycket noga mellan Högsta Väsendet, de gudomliga och andeväsendena. Minkisi är inga gudar och kongoleserna har aldrig uppfattat dem som sådana. Minkisi är däremot gåvor som Nzambi givit människorna till hjälp mot sjukdomar och annat ont. Nzambi uppfattas inte alls som

någon deus otiosus, även om han inte längre i samma utsträckning som förr ägnas någon större uppmärksamhet i den traditionella religionsutövningen. Men han har ingalunda spelat ut sin roll. Han anropas i svåra situationer, när alla andra möjligheter är uttömda. Nzambi är himmelsguden, som skapat och upprätthåller allt. Man har ställt frågan hur det kom sig att kongoleserna så lätt lät sin Nzambi förvandlas till de kristnas Gud. Det berodde säkerligen inte på att han blivit helt ointressant för kongoleserna, utan snarare på att dessa kände igen sitt Högsta Väsen i de egenskaper som den kristna förkunnelsen tillmätte Gud.

Ett till synes kontroversiellt väsen vid sidan om Nzambi syns Nkadi ampemba vara. Huruvida denne är ursprunglig i Nedre Zaïre och äldre än Nzambi eller om han överförts från Angola är svårt att avgöra. Detta är heller inte det viktigaste. Det avgörande är i stället frågan om Nkadi ampembas väsen. I dag uppfattas han som en motsvarighet till vår djävul. Men så har ingalunda ursprungligen varit fallet, ty någon djävulstro kan inte spåras bland befolkningen i Nedre Zaïre före kristendomens införande i landet. Och eftersom djävulstron tidigare inte fanns i kongolesernas tankevärld, så är det svårt att se hur Nkadi ampemba skulle kunna vara en ond varelse. Av gammalt anses han vara mpembas, d v s dödsrikets, herre, och till mpemba hade endast de människors andar tillträde som under jordelivet fört ett redbart liv och framför allt inte sysslat med kindoki.

Ankulten är det andra stora troskomplexet i traditionell kongolesisk religion. Denna kult är dock inte specifik vare sig för Zaïre eller Afrika i stort, utan förekommer på många håll i världen. Ankulten bygger på vissa grundläggande principer, nämligen: 1. Tron på ett liv efter detta, vilket inte med nödvändighet behöver vara evigt. Man kan dö en andra gång i de dödas värld, vilket då innebär det definitiva slutet; 2. gemenskapen och det ömsesidiga beroendet mellan de levande och de döda; 3. döden är en övergång från en tillvarelseform till en annan, och det liv man levat på jorden fortfar i förklarad form även efter döden.

För att kunna förstå ankultens innersta väsen måste man känna till hur det kongolesiska samhället är uppbyggt och fungerar. Alla bantusamhällen vilar på släktgemenskapens grund, och denna gemenskap upphör ingalunda därför att en människa dör. Därför räknar man i praktiken med tre grupper av människor, nämligen de levande, de ”levande döda” och de slutgiltigt döda. De ”levande döda” är sådana avlidna som fortfarande lever kvar i de efterlevandes minne och omtanke. Dessa utgör alltjämt en del av släkten eller klanen och utövar ett stort inflytande över de levande. Deras makt är stor, vilket kommer till

synes i bantufolkens syn på äganderätten till jorden. Även om jorden ytterst ägs av Nzambi, så är det bakulu, de för länge sedan avlidna, som har bestämmanderätten över den och allt som finns därpå. De levande har endast nyttjanderätt till jorden och denna får aldrig frånhändas släkten eller klanen. Detta blev först efterhand klart för de vita kolonisatörerna. När därför statstjänstemännen vid Nkingila i Maniangaterritoriet vid ett tillfälle fällde några gamla vårdträd i byn, betraktades detta av befolkningen som ett helgerån och ett brott mot anfäderna. Trädfällningen utlöste ett våldsamt angrepp på de vita tjänstemännen, varvid den ene dödades och den andre sårades svårt. (Svinhufvud, 1942, s. 72–74.)

En annan fråga som också måste ses med utgångspunkt från bantufolkens samhällssyn och traditionella trosföreställningar är den om polygamin. Här har vi västerlänningar, missionärer och andra, från första början begått ett stort misstag i vår bedömning av det polygama äktenskapet. Vi har utgått från våra egna premisser och kristna värderingar och fastslagit att den polygame mannens första hustru skulle betraktas som den enda lagvigda och ansett de övriga som konkubiner. Denna syn har ofta lett till svåra sociala och moraliska konsekvenser för de hustrur som den polygame mannen tvingats skilja sig från för att få bli kristen. Alla hans hustrur var ju ur traditionell juridisk synpunkt sett hans lagliga hustrur. Inte minst obegripligt måste västerlänningens sätt att se på leviratäktenskapet ha tett sig för kongolesen. Den största olycka som kunde drabba en man var att dö barnlös. Han hade då ingen som vårdade sig om hans grav eller bringade de offer som var nödvändiga för att han skulle kunna fortsätta att existera på andra sidan graven. Om därför en man dog barnlös, så var det den efterlevande broderns givna plikt att gifta sig med den dödes änka för att på så sätt skaffa efterkommande åt sin avlidne broder. Hur skulle en sådan handling kunna stämplas som omoralisk av det traditionella samhället?

I nkisikulten är det framför allt två frågor, nämligen värderingen av nganga och kindokitron, som jag funnit angeläget att tillrättalägga. Vi har redan berört den felaktiga tolkningen av begreppen minkisi och biteki. En nyckelperson i det traditionella samhället, och inte minst i nkisikulten, var nganga. Den oriktiga tolkningen av begreppet nganga i äldre litteratur har även berörts i avhandlingen. Vi har också omnämnt den ömsesidiga misstro som redan från början präglade relationen mellan banganga och de vita, ett förhållande som vi har anledning att beklaga. Nganga var etablerad och aktad i det traditionella samhället som läkare, kännare av nyttiga medicinalväxter, domare och präst. Även om det

fanns banganga som missbrukade sin maktställning, ett förhållande som ju f ö inte saknar motsvarigheter också i det moderna västerländska samhället, hade dock den institution som de företrädde ett positivt värde i samhället.

En av bangangas huvuduppgifter var att bekämpa bandoki, det traditionella kongolesiska samhällets farligaste skadegörare. Man trodde nämligen att ndoki med hjälp av sin kundu på magiskt sätt kunde ''äta'' en annan människa, d v s konsumera hennes livskraft och förorsaka sjukdom och död. En sådan människa måste oskadliggöras. Kindokiföreställningen är utan tvivel att betrakta som kongolesernas svåraste gissel genom tiderna. Genom minkisis bistånd trodde sig banganga kunna spåra bandoki, och med hjälp av olika ordal, bland vilka giftgivning var det vanligaste, ansåg man sig kunna utröna om den anklagade var skyldig eller ej. En naturlig orsak till en människas död trodde man inte på. Här fick givetvis många människor lida oskyldigt. Men ändå måste man se hela kindokikomplexet i dess sammanhang. Ngangas agerande var ett sätt att söka lösa det ondas problem i tillvaron. Häxprocessernas tid i vårt eget land ligger alltför nära i tiden för att vi skulle ha rätt att kategoriskt uttala en fällande dom över kindokiföreställningen i kongolesernas traditionella trosvärld.

Beträffande de messianska folkrörelser som gått fram över Nedre Zaïre under de senaste sextio åren är det att beklaga att de alltför ofta möttes av oförsonligt motstånd från kolonialmakternas och i viss mån även andra vitas sida. Detta gäller i hög grad kimbangiströrelsen, som i dag är en etablerad kyrka med säte och stämma i Kyrkornas Världsråd och redan från början hade kunnat bli ett värdefullt andligt tillskott för de missioner som arbetade i Nedre Zaïre.

Summary

In my dissertation I have tried to explain the main content of the religious conceptions of the Congolese and the role they play in the confrontation with Western culture and Christianity. The thesis is based partly on previously published material, partly on study of archive material and partly on my own observations during my time as a missionary in Zaïre. One of the aims has been to introduce to as wide a public as possible African researchers and authors and their work. Other material, which until now has seldom been used, is found in both private and official diaries kept by missionaries on the different stations in Zaïre and Congo.

Chapter I is an introductory chapter giving the geographical definition of Lower Zaïre and also a clarification of the history of the discovery of this region, which dates back to 1482 when Diego Cão discovered the mouth of the river Zaïre. This discovery led to the Portuguese colonisation of most of the Kingdom of Congo of that time. As a result of H.M. Stanley's explorations in Africa in the latter part of the nineteenth century, the Congo Free State was founded in 1885 under the Belgian king's sovereignty. In 1960 the country gained independence when the Republic of Congo-Kinshasa was declared. Since 1971 the republic has been called Zaïre. Lower Zaïre is part of the Republic of Zaïre and covers and area of approximately 53.020 km^2.

There have been many attempts by ethnographers and linguists to interpret the word Congo satisfactorily, but without success. The interpretation of the word is still an open question. On the other hand, the derivation of the word Zaïre is easier to trace. It can be considered as a misunderstanding and a distortion of the word nzadi, which means great river, large lake or open water.

There seems to be clear evidence that from early times Lower Zaïre has been influenced culturally by neighbouring states. At the same time archeological finds have confirmed traces of prehistoric inhabitants in Lower Zaïre. This culture stratum is named *the Tumba culture* after one of the most important find areas. Certain researchers maintain that Zaïre was a very important thoroughfare even in prehistoric times.

The population in Lower Zaïre is composed of several tribes of the same group, namely the Congo group of western central Bantu peoples. They are often classed under a common heading of BaCongo, which is not altogether accurate. This thesis is limited to three tribes with neighbouring groups: BaCongo in the strict sense of the word, BaSundi and BaBwende. With small differences of dialect the same language, Ki-

kongo, is spoken from the Atlantic coast up to Stanley Pool. The BaBwende are interesting on account of the unique burial cult which they previously practised, the Niombo cult. This burial cult is dealt with exhaustively in my book *The Niombo Cult among the Babwende* (1967).

The early Catholic mission in the old kingdom of Congo during the fifteenth–seventeenth centuries left its mark on the religion as well as on the cultural life of the people. Although one can say that most of the early missionary effort was swept away, there were nevertheless mementos which remained and to which the new missionary efforts of the 1880's could refer.

Chapter II deals with one of the three great cults in Lower Zaïre, namely the Nzambi cult. Belief in a Supreme Being is common to all Bantu peoples in Africa. In Lower Zaïre the name of the Supreme Being is Nzambi. This name for God is found in varying forms throughout most of Bantu Africa. In spite of many efforts to interpret the word, its meaning is still obscure. According to K.E. Laman the root of nzambi denotes the actual phenomenon of light, the light that breaks through, the daylight illuminating the sky, etc. The same root is also found in mu-nya, i-nya, mw-ini, day, sunlight, sunshine. Nzambi might then be translated as the Diffuser of light.

Nzambi is generally understood to be the Creator and Sustainer of his creation. He is no deus otiosus, as has at times been contended, but is still at work for example in every new life which comes into being. Nzambi has given man minkisi to help him fight disease and other evils, but this in no way means that he has withdrawn from mankind.

Nzambi is a celestial God, even if there are different ideas on where his dwelling-place is. The ancestor cult and the nkisi cult have not been able to supersede the Nzambi cult entirely. In difficult times, when all other sources have been drained, one still turns to Nzambi.

By mistakenly regarding minkisi as idols, Europeans have wrongly branded the Congolese as polytheists. For them there is only one god, Nzambi. Minkisi and biteki belong to another cult form. Likewise the Congolese make a clear distinction between the deity and the ancestors.

A much-discussed being is Nkadi ampemba, who with the introduction of Christianity into the country, came to signify the devil. It is quite clear that originally he cannot have been a devil figure, since there were no devils in the traditional Congolese religion.

Chapter III deals with one of the most widespread cults in Africa, the ancestor cult. In some places ancestors are regarded as the connecting link between the living and the Supreme Being. This can be seen for

instance in the question of rights of land-ownership. Although the earth belongs to Nzambi in the final analysis, rights of ownership are considered to be held by the dead, bakulu.

The ancestor cult presupposes belief in a life after this. But life after this life need not necessarily be everlasting. A second death, which takes place in the world of the dead, is spoken of. The land of the dead is called mpemba or kalunga and only the dead and buried can enter there. The wicked become mikuyu after death and they are not admitted into mpemba but return to the world of the living where they continue their evil work.

For the Congolese death is not the end, but merely a transition to another form of existence.

The ancestor cult is above all connected with two main principles, namely 1. the relation between the living and the dead, and 2. the conception of power and the belief in life forces. The relation between the living and the dead is one of mutual dependence. The dead are dependent on the offerings and memories of surviving relatives for their continued existence in mpemba. At the same time the living are dependent on the vitality of the dead for their existence. In the same way as an angry father through his parental power can 'block' a son or daughter, i.e. make it impossible for them to succeed in their undertakings, so can an angry departed let his displeasure fall on the living. In both cases there must be a reconciliation in order to revoke the evil.

Definite burial rites, care of graves, offerings to the departed, etc. all belong to the practise of ancestor cult. The ancestor cult still plays a significant part as the basis of the beliefs of the Congolese. This can be seen in the syncretistic religious movements which have swept across Lower Zaïre and neighbouring districts during the last decades.

Chapter IV concerns the nkisi cult. While it may be said that the Nzambi cult first and foremost, and to a certain extent the ancestor cult too, held a subsidiary place in Congolese thinking at the end of the nineteenth century, the opposite is true of the nkisi cult. The latter is called fetishism in earlier literature. The expression nkisi cult is however preferable to fetishism because the word fetish has come to have so many associations that it no longer covers that which belongs to the nkisi cult in its true meaning.

An nkisi can be said to consist of two main parts. The first can be a shaped or moulded figure, an object or a bundle of various powerful objects. The second part consists of the spirit which has allowed itself to be captured and which dwells in the visible part of the nkisi. An nkisi is

regarded as a personal being.

The nganga plays a decisive role in the nkisi cult. In the Congolese cultural context, nganga is the ordinary and most commonly used word for priest. In former European usage the word nganga was translated medicine-man, witch-doctor, pagan priest or fetishist. This interpretation gave a wrong and negative impression of the nganga and his profession. An nganga's function is that of doctor, chemist, judge and priest. One of his main tasks is continually to shield society from its arch-enemies, bandoki. Ndoki (singular of bandoki) is a person believed to possess the ability to 'eat' other people in some magical way, i.e. cause them to suffer accidents, disease and death. This entire set of beliefs is called kindoki. Since the Congolese believe that accidents, sickness and death are the result of the workings of evil people, it is the nganga's task to trace these antisocial beings and render them harmless. Formerly different types of ordeal were used for this, the most common being to give poison. Each ndoki is equipped with a kundu, i.e. a gland or swelling which does not contain pus. It is often located in the abdomen.

The kindoki concept is a scourge which has caused the Congolese unheard-of suffering. At the same time these beliefs must be seen in their social context. They are an attempt to solve the problem of suffering and remove its causes.

To assist them in the practice of their profession, the banganga have their minkisi which Nzambi has given to mankind to help in the struggle against disease and other evils. There are a large number of them, each nkisi having its own field of work. Very often the different minkisi are at variance with each other. Many taboos are connected with the different minkisi and these rules must be followed meticulously by both the nganga and the person seeking his help.

Chapter V is about folk-movements which have swept across Lower Zaïre and adjoining districts since the beginning of the 1920s. In the main they have been religious folk-movements, Christian in name and syncretistic in character. This dissertation takes up only two of them: Kimbangism and the Munkukusa movement.

Kimbangism (or Kibangism) is also called the Prophet movement or the Ngunza movement (from ngunza, an earlier synonym för mbikudi, which means prophet). This popular movement is the most written about and best documented movement in Lower Zaïre and might be said to be the movement which has meant most to the Congolese in their struggle for both religious and political freedom.

The movement takes its name from its originator, Simon Kibangu, a

Congolese evangelist of the British Baptist Missionary Society. In 1921, when in his home village, Nkamba, where he worked as an evangelist, Kibangu experienced the call of God to preach the Gospel and heal the sick. The general opinion of him is that he was a devout man of integrity. The movement spread quickly througout Lower Zaïre and far beyond its bounds. The Belgian colonial power intervened to put an end to the movement which they regarded as a threat and a provocation. Kibangu was imprisoned and sentenced to death but the sentence was transmuted to deportation and hard-labour for life. Many of his followers shared the same fate. But the movement continued to spread further and became increasingly anti-white and oppositional in character, something which was completely foreign to Simon Kibangu. The authorities never completely succeeded in stamping out the movement which flared up violently from time to time with additional elements from the old traditional religion.

The movement changed character later and was finally recognised by the State as an autonomous church in 1959. Today the Kimbangist Church is a member of the World Council of Churches largely thanks to Marie-Louise Martin of Switzerland. Opinions about Kimbangism are very divided amongst both Europeans and Congolese.

The other movement, which spread like wildfire throughout Lower Zaïre and adjoining districts at the beginning of the 1950s, was the Munkukusa movement. This movement contained so many elements from the old tradtional religion that it can best be described as an attempted 'heathen renaissance'. The old kindoki concept received new life. Everyone had to participate in a cleansing ceremony where all involvement with kindoki was renounced. This was carried out by smearing the face with earth from the bakulu's graves mixed with palm wine. Those who refused to take part ran the risk of being expelled from the community of the family or clan.

The Munkukusa movement died down as quickly as it had flared up. However the movement is evidence of how deeply rooted the old beliefs remain among the peoples of central Africa.

Förteckning över kongolesiska termer och namn

ba-dia Nzambi, Guds träd, eller rättare Guds palm; förekommer i myten om Mahungu
babongo, dvärgfolk i ekvatorialskogen
babwende, stam i Nedre Zaïre; av *bwende,* som kan betyda: hund, kniv med vitt skaft, tyg eller matta av rafiapalmens blad, tratt som används vid utvinning av palmvin, pärlhalsband eller halsband av leopardtänder som används som hövdingsymbol
bafioti, äldre benämning på befolkningen i Nedre Zaïre; *kifioti,* deras språk
bakongo, stam i Nedre Zaïre; namnet har ofta felaktigt använts som beteckning för samtliga stammar i området
bakulu, anfäderna; sing. *nkulu*
bakunyi, stam i Zaïre
baladi, stam i kongogruppen
bambuta, kollektiv pluralform för de gamla; sing. *mbuta;*
ba mfumu ye ba nganga, hövdingarna och prästerna; enl. Van Wing en distinktion mellan politiken och religionen
banda nsengo, ordal utfört med en glödgad kniv
banduka, de förståndiga, listiga, finurliga; ett tidigare uttryck för européerna
bandumba, kollektiv plur. för unga unga flickor; sing. *ndumba*
basundi, stam i Nedre Zaïre
bavili, stam tillhörande kongogruppen
bayombe, stam i Nedre Zaïre inom Mayombeområdet
bembe, stam tillhörande kongogruppen
bilongo, plur, mediciner eller kraftladdade föremål som ingår i en nkisi
bi-ntu, tingen; enl. P. Temple ett av de fyra element som bildar hörnstenarna i en förmodad bantu-filosofi
binunu, de överåriga
bisi Mputu, människor från Mputu, d v s européerna; *Mputu,* en förvrängning av Portugal
bisi zulu, himlainvånarna; de dör under den torra årstiden och lever upp igen under regnperioden
bondyo, stam inom kongogruppen
bonga kibulu, ta skepnad av ett djur, eller sända sitt skyddsdjur (*kinkonko* eller *kituzi*) i avsikt att anfalla, förtrolla, stjäla, förstöra grödan etc
buka, bota, behandla en sjuk
Bunzi, namn på en av de mäktigaste bland minkisi; även jordgudomlighet; *Bunzi Mpungu,* den store Bunzi, skapare av det förstfödda barnet
dia, äta i vanlig bemärkelse; *dia muntu,* på magisk väg ''äta'' någons livskraft och förorsaka sjukdom och död
dibu, träskallra som binds vid en nkisi; plur. *mabu*
Dijina dikatampe, det stora Namnet, den starke (Temple)
fiela, undersöka, söka utröna något genom en ngangas försorg

fundu, se *kundu*

Funza, namn på den mäktigaste av alla minkisi, förorsakar bl a tvillingfödslar och vanskapta foster

fwidi makutu, ”örondöv”, då människan inte längre kan höra (Van Wing)

fwidi mbombo, ”näsdöd”, då människan inte längre kan andas (Van Wing)

gata di bakulu, de för länge sedan avlidnas by (Van Wing), dödsriket

ka diambu ko, ingen orsak till motsägelse, tack; även: det gör detsamma

kalunga, vanligt ord för dödsriket; enl. Thiel: landet i djupet, i jordens inre regioner

kamba, stam tillhörande kongogruppen

kandu, den svåraste förbannelse en far kan uttala, och detta endast till det barn han själv äger, d v s barn med en slavinna eller med en ärvd hustru

kanga dia bandoki, marknadsplats där bandoki samlas och där man får lära sig använda *kindoki*

Kapiangu, nkisi som beskrivits av Van Wing

kesa, ledsnad, sorg, bekymmer; även: sjukdom som förorsakar kräkningar, svullnader, svaghet etc som straff för omoral

kilunzi, människans inre varelse (Buana); *lunzi,* (ki-bi-klassen) ande, intelligens, kunskap

kimbanzi, slags gräs som den botgörande sonen eller dottern måste binda på sig

kimbiti, groda; se även *kiula*

Kimenin-nsi, orubblig som jorden; attribut som tilläggs Nzambi för att beteckna hans orubbliga väsen; av verbet *mena,* vara fast, orubblig, och *nsi,* land

kimoyo, levern; utgör jämte *mbandu* (*ntima*), hjärtat, livets källa (Van Wing)

kimpa, rytmisk sång (Van Wing)

kimpiatu, puppa; benämning på ett barn innan det fått sitt namn (Van Wing)

kindoki, föreställningen att vissa människor besitter förmågan att på ett hemlighetsfullt, magiskt sätt kunna ”äta människor”, d v s konsumera deras livskraft och på så sätt beröva dem både egendom, hälsa och liv; av verbet *loka,* förtrolla o d

kingudi, modersmakt; *ngudi,* mor

kini, skuggan; förbunden med den ”förnimmande själen” (Van Wing), som jämte *nitu* och *vumunu* utgör människans kropp (Laman)

kiniumba, avlidens ande, i allmänhet av god natur, som tidigare var *mfumu akutus* och *vumunus* chef; sedan vumunu upphört går mfumu akutu sin väg och blir en kiniumba

kinkanda (sic), myrkott (fr. pangolin; Pholidota); ett seglivat djur vars egenskaper vissa människor har

kinkonko, själ; ett djurs egenskap som en människa kan fånga för att använda vid förfärdigandet av en nkisi (Fu-Kiau); skyddsande; ett djur som en människa på övernaturligt sätt är bunden vid; av verbet *konka,* som kommer av *konga,* samla omkring sig själv

Kipeka, namn på en nkisi

kitata, fadersmakt; *tata,* far

kitini, eller *tini,* förmågan, gåvan, kraften att kunna fånga ett djurs själ och att själv ta dess skepnad

Kituka zulu, den från himlen komne; namn på den första människan

kituzi, se *kinkoko*

kiula, groda; se även *kimbiti*
kodia, snäcka; plur. *makodia*
koma croix, "spika korset"; sekterisk rörelse i Kongo
Koma Nkuyu, nkisi som används för att påkalla de dödas andar
konka, samla omkring sig själv; av verbet *konga* (Fu-Kiau)
ku tombi Nzambi ko, Nzambi ka monikanga ko, sök inte Nzambi, ty Nzambi visar sig (syns) ej (Buana)
kufwa, dö, vara död (Temple)
Kula, namn på en grupp minkisi som betvingar onda andar och bandoki (Laman)
kulunsi, kors; plur. *makulunsi*; av verbet *kula,* växa, utvecklas (Fu-Kiau)
Kulunsi dia Kimpanzu, namn på en nkisi (Laman)
kundu (syn. *fundu*), knöl på t ex en gren; varfri körtel eller förhårdnad etc hos *bandoki,* vilken orsakar att dessa "äter människor"; bandoki benämns därför också "kundu-människor"
kutwazingila, där vi skall förbli; beteckning för dödsriket (Laman)
kyoka, subst. brännande, rörelse som gick fram över vissa delar av centrala Västafrika i slutet av 1800-talet och i början av 1900-talet; av verbet *yoka,* bränna. Rörelsens anhängare brände minkisi och bekämpade kindokitron (Ntontolo Bernard)
Lemba, namn på en nkisi av stor betydelse; Lemba-sällskapet använde sig av en nkisi med tvenne huvuden
loka, förtrolla, bruka trollmedel, döda, göra skada genom trolldom och med hjälp av nkisi, utöva magisk konst, svart magi, uttala anatema, exkommunicera; *loka yela kwa muntu,* vara orsak till någons sjukdom
lubindu, fadersmaktens förmåga att "stänga" en son eller dotter; av verbet *bindika,* stänga
lubui, ett andeväsen, som hos mbiemstammen anses vara underställt Nzambi
lufwa lwanzole, den andra döden
luhemba, slags gräs som används till medicin
luketo, höft, länd; barnets liv kommer från faderns luketo genom "blodet" som går in i kvinnans sköte
lukobi lu bakulu, förfädernas korgar; innehåller anfädernas ben (Van Wing)
lukutukunu lwampangu, möte, sammankomst bakom en inhägnad
lulembe, palmgrenar fästade i sektioner vid ingången till det hus där tvillingar nyligen fötts; avsikten är att hindra onda andar från att gå in och skada barnen
Lumbu, namn på mannen sedan Mahungu delat sig
lunzi, eller *ndunzi,* förståndet, intelligensen, som sitter i huvudet innanför pannans nedre del mellan ögonen
luvemba, krita, vit lera; plur. *mpemba*
Luzinga, namn på en nkisi
mafula, slags tyg
Mahungu, den första människan, den hela människan; av verbet *vunga,* eller *hunga,* blåsa likt stormen (Fu-Kiau); Mahungu delade sig och så uppstod *Lumbu,* mannen, och *Muzita,* kvinnan (Masamba ma Mpolo)
makaya, löv, blad; dekokt på löv eller blad som brukas som medicin
makwezi, ngangas betalning i form av t ex tre eller fyra svin, sex höns och palmvin för att han invigt en nkisi

Maluaka, nkisi som botar sinnessjukdom (Buana)
masumu, plur., synd; av *sumuna,* bryta mot en lag, ett förbud; eller av *sumuka,* brista i pliktuppfyllelse; synda; *vola masuma,* synda
Matompa, nkisi som bekämpar sömnsjukan
mavembo, våldsam extas
Mayanama, han som tronar därovan, han som är överordnad alla; attribut som tilläggs Nzambi
maza ma ngunza, "vigvatten" (eg. profetvatten)
Mazinga, namn på stam i Nedre Zaïre
mbambi, djurhorn (från en liten antilop) som används som nkisi och skyddar mot stöld
mbandu, hjärtat (*ntima*), som jämte *kimoyo,* levern, utgör livets källa (Van Wing); det vanliga namnet för hjärta är *ntima*
mbansa (obs stavningen), platsen där släktens grundare en gång begravdes i sin hydda; därefter flyttades byn, men platsen bevarades dock som begravningsplats för övriga släktmedlemmar (Van Wing)
mbele ya lulendo, "maktens kniv"; huggare som användes vid avrättning genom halshuggning
mbemba, fiskörn
Mbumba, stor nkisi som hämnas brott mot tabureglerna genom att förorsaka svulster; den kan även avlägsna sådana och var också på sina håll hövdingens beskyddare
menga, blodet, som är säte för själen (*moyo*). Varje blodförlust innebär ett lidande för själen (Van Wing)
Mensundi, basundis grundare (enligt folket vid Kinkenge); även *Mansundi*
mfulu zi nkisi, kraftladdade föremål från de tre element som ingår i en nkisi (Van Wing); se även *bilongo*
mfumba, diverse mediciner, kraftladdade föremål från olika minkisi; de knådas samman och fästs med kåda vid en nkisi (Laman)
mfumu, hövding, av äldre författare ofta översatt med kung; plur. *zimfumu* eller *bamfumu*
mfumu kutu, dubbelsjäl; även kallad "den märkbara förnimmelsen", "herren i örat" (Van Wing); *mfumu akutu,* örats herre eller herren i örat. Den vandrar omkring när man sover och är den som bevarar *vumunu.* Då vumunu upphör går mfumu akutu sin väg och blir en *kiniumba,* en avlidens ande, i allmänhet av god natur. Den kallas även *ngudi akutu,* det egentliga inre örat (Laman)
mfumu zi ndundu, vita herrar; ett uttryck för *albinos*; sådana ansågs tidigare vara inkarnationer av stora förfäder
mfunu mi Zambi, Nzambis hemligheter (Van Wing)
mfwa yanzole, den andra döden; *mfwidi mfwa zole,* "jag dör för andra gången"
mfyende, skulpterade ornament
moyo, själen (Van Wing); kan även betyda livet
mpambu anzila, korsväg, vägskäl
mpangu, stam tillhörande kongogruppen
mpemba, dödsriket, där de goda avlidna människornas andar samlas; även graven
mpeve, ande, vind; *kimpeve,* det andliga; av verbet *vevumuka,* blåsa
Mpodi, utsugaren, den som drar ut; en nkisi som suger ut trollskott och verkliga

projektiler

mpu, hövdingsymbol; oftast en ring eller ett armband *(nlunga)*; *Mpu,* namn på den nkisi som användes när en hövding insattes i sitt ämbete; *mpu* kan även betyda hatt, huvudbonad

Mpungu, den högste, den allenarådande; Laman härleder ordet från *mungu, kulu* eller *yulu,* som bland skilda bantufolk betecknar såväl himlen som Gud

Mputu, utlandet; en förvrängning av Portugal

muchikongo, stam tillhörande kongogruppen

mukomo, hos baluba beteckning för den som är starkare än allt annat (Temple)

Mukulu, namn på den från vilken människosläktet härstammar; även *Nkulu*

Mukungu, nkisi som ger barnet styrka

mukuya, god avlidens ande som har tillträde till mpemba (Buana)

mukuyu, gengångare, ond människas och framför allt ndokis ande, som inte blir mottagen i mpemba, dödsriket, utan återvänder till de levandes värld och fortsätter sitt onda värv; plur. *minkuyu, bakuyu, bankuyu* eller *nkuyu*

mundele, person klädd i annat tyg (*nlele*) än det som tillverkas av kongoleserna själva; beteckning för européer; plur. *mindele*

munkukusa eller *mukukusa,* namn på en synkretistisk rörelse som gick fram över Nedre Zaïre och angränsande områden under förra delen av 1950-talet; den kallas även *munkunguna nwa, mukus-nkusa, kula mu nwa, kikukusa;* ordet kommer av *kuka,* bestryka med medicin

munkvikizi, troende, uthållig i tron, plur. *minkwikizi*

muntu, människa; eg en person som talar ett bantuspråk plur. *bantu*

muntu fwidi kala, den verkligt döde; ”den verkliga döden” till skillnad från ”örondöden” o s v, inträffar när det inte längre finns spår av blod i likvätskan hos den döde (Van Wing)

muntu wa mpamba, vanlig människa

Murungu, namn på Gud hos kikuyerna

Musansi, nkisi som bekämpar sjukdomar som gör kroppen blek

muserongo, stam inom kongogruppen

Mutadi, utluktaren, den som beskådar, ser och utforskar; av verbet *tala,* se

Muzita, kvinnans namn sedan Mahungu delat sig

mvumbi, den inre, substantiella delen av människan, den del som ”äts” av bandoki (Laman); Philippart översätter *mvumbi* med lik

mwakasa, skallra

mwan'a nkazi, systerson

Mwe-Kongo, namn på en nkisi

mwela, själen; ofta i samma betydelse som *vumunu,* livet i kroppen, andedräkten, det vi andas med och lever genom (Laman)

Mwe-Mbuka, namn på en nkisi

Mwene, herre, den store; används i hövligt tilltal

mwila, en nkisi som används av kvinnliga banganga (Bahelele)

Nakanga vangu, namn på en nkisi

ndembo, slags trumma, förmodligen identisk med den s k gifttrumman

ndoki, person som sysslar med kindoki; häxa, trollmänniska som bringar andra olycka och död; plur. *zindoki* eller *bandoki*; av verbet *loka,* förtrolla o d

ndoki kadianga wangani ko, ”ndoki 'äter' inte vem som helst”, utan bara inom sin egen klan

ndona nkento, kvinnlig härskare
Ngai, gud som dyrkas av kikuyerna
nganga, den traditionella beteckningen för en person som utövar läkarens, domarens och prästens funktioner. I litteraturen betecknas han ofta som avgudapräst, fetischman, trollkarl, trolldoktor o d, vilket ger en felaktig bild av hans yrkesutövning. Vi använder i avhandlingen, utom i direkta citat, beteckningen *nganga* för en person som utövar alla tre funktionerna eller någon av dem; plur. *zinganga* eller *banganga*
nganga a Mvutudi, den som återför den sjukes själ, *nsala* (Laman)
nganga ngombo, har till uppgift bl a att *banda nsengo;* hans nkisi är utrustad med träklockor eller skallror (*mwakasa*) med vilkas hjälp nganga spårar ndoki
nganga nkisi, utforskar saker som skall ske eller sådant som redan inträffat
nganga a Nzambi, katolsk präst, missionär
nganga bakulu, den nganga som vårdar anfäderskorgen
nganga buka, läkaren; en person som känner till helande örter och behandlar sjuka utan nkisis hjälp
nganga "bwene evo lemba", en nganga som kunde avvända nkisis vrede
nganga a lemba (Buana) eller *nganga Lemba* (Laman), en Lemba-nkisis nganga
nganga longo ambuka, en som ger medicin, läkare
nganga luvu (Laman) eller *nganga lufu* (Van Wing), smed; smideskonsten (lufu) betraktades som en viktig funktion och var omgiven med talrika tabuföreskrifter
nganga Matompa, nkisi Matompas nganga; denne nkisi botar bl a sömnsjuka
nganga mbwa (*mbwa,* hund), nganga som äger en jakthund, denna hund leds före jakten ut till begravningsplatsen för att visas för anfäderna
nganga Mpodi, en som botar medelst ympning, vaccination
nganga mvumbi (*mvumbi,* en icke begravd avliden), en avliden ngangas efterträdare, som har att vårda den avlidnes grav (Van Wing)
nganga Ngimbi, en nganga som äger en Ngimbi-nkisi
nganga ngombo, spåman (Van Wing), specialist i att finna ut orsaker till saker och ting (Buana)
nganga nkisi, allmän term för innehavaren av en nkisi
nganga Simbi, nkisi Simbis nganga
ngangula, smed (yi-zi-klassen)
ngiobolo a tobe, bad i gravjord
ngola ankasa, den person som tillreder och ger gift vid giftproven
ngolo, styrka, kraft
Ngombo, nkisi som hade till uppgift att utröna orsaken till olyckshändelser, sjukdom, dödsfall o d
ngudi, mor
ngudi akutu, det egentliga eller inre örat, ett annat namn för *mfumu akutu*
ngudi amuntu, den inre, verkliga människan
ngudi anganga, över-nganga, överstepräst
ngunza, profet; plur. *zingunza* eller *bangunza*; syn, *mbikudi,* plur. *mimbikudi*
Ngwayiza, nkisi som botar svindel
niamba, översvämning
Niambi, namn på en nkisi
Nima, nkisisläkt knuten till fortplantningen

niombo, enorm figur i människoform som innehöll ett torkat lik
nitu, den fysiska kroppen
Nkadi ampemba, "djävul", grym person som utan betänkande dödar människor och djur
nkasa, gift som användes vid det s k giftprovet – ett slags ordal – och vid avrättningar; det framställdes av nkasa-trädets bark, varav namnet; *dia nkasa,* "äta gift"; *nwa nkasa,* "dricka gift"
Nkimba, nkisi-släkt (P.A. Westlind); *nkimba*-skolan, en prästskola (Fu-Kiau)
nkisi, invigt föremål, knyte, medicinpåse eller träfigur, vari ingår en mängd kraftladdade föremål och en infångad avliden släktings ande; plur. *minkisi* eller *nkisi*
nkisi Matompa, den nkisi som botar sömnsjukan
nkisi Nkondi Mangundu, den nkisi under vars förbannelse en brottsling som inte erkänner sitt brott ställs
nkisi wa Mamaza, en mäktig nkisi som förvarades intill ett vattendrag o d
nkita, nymf, havsgud; kallas även vatten-nkisi
Nkondi, den som lurar på någon eller något; en mäktig nkisi; även kallad "spikfetisch"
nkulu, en för länge sedan avliden anfader eller klanhövding; plur. *bakulu*
nkuluntu, den äldre, den äldste; motsats: *nleke*
nkunga mia zulu, himlens sånger, himmelska sånger
nkuya, saligen avlidnas andar; plur. även *mikuya;* sing. *mukuya* (Buana)
nlokolo, form av bön då man begär att en nkisi skall bruka sin makt och angripa ens fiender (Laman)
nlunga, ring eller armband; hövdingsymbol (Bahelele)
nsala, den del av människan som inte syns utanför kroppen, den inre, osynliga människan (Laman)
nsansula, lergryta i vilken man badar spädbarn
Nseke, nkisi som förorsakar svullnader, hårda knölar och huvudvärk samt gör människor sömnlösa och magra
nseke mpangu, landet, världen
nsi a bafwa, de dödas land, dödsriket
nsi a Kalunga, det underjordiska land där enligt gammal tro en annan människoras med egen sol, måne och himmel bodde; *Kalunga* kan även beteckna oceanen och dess styrka
nsi yavinda, det avlägsna landet, dödsriket (Laman)
nsibu, en som uttalar förbannelser; av verbet *siba,* förbanna
nsibulu, den form av bön då man begär att en nkisi skall dämpa sin vrede (Laman)
nsumba, en nkisi som de kvinnliga banganga använder (Bahelele)
nsusu wampembe, vit höna; i detta sammanhang en människa vars ande sänds till mpempa för att hämta kraft till den nkisi som skall förfärdigas
nsuzila, att få gåvor av de avlidna under drömmen
ntambu anzambi, spindeltråd som enligt vissa skapelsemyter användes av den första människan när hon steg ner från himlen till jorden; *nzambi,* slags spindel
ntantu, fiende; plur. *mintantu*
ntima, hjärtat, som tänks hålla fast *vumunu,* livet, i kroppen (Laman)
ntu atulu, sömnens herre (huvud), drömintelligensen, drömmen (Laman)
nunga, segra, klara sig

nzadi, flod, stort vatten; därav namnet Zaïre, plur. *zinzadi*
Nzambi, Gud, ''högguden''; av roten i orden *mu-nya, i-nya, mw-ini*
nzuzi amasisya, stort kattdjur
nsantu, heligt kors; av port. santa cruz; används som jaktfetisch
siba, förolämpa, skymfa, förbanna, kasta svordomar efter någon; *kisiba,* förbannelse; *loka kisiba,* slunga förbannelser i en nkisis namn
simbi, slags nkisi, vattenväsen; god människas ande; kan uppenbara sig i människogestalt för att skydda barnen medan mödrarna arbetar på fälten; plur. *bisimbi* eller *basimbi*; av verbet *simba,* gripa, hålla, hålla kvar, bevara; *basimbi ba fuku,* nattens basimbi; *basimbi bamoko ye kiozi,* de kalla händernas basimbi; d v s de hädangångnas andar
tabuka vumunu, uppge andan
tangumuna, den form av bön då man uppläser föreskrifterna och formlerna för de olika minkisi och deras verksamhetsområden (Laman)
tata, far; sägs även om t ex en morbror
teba bilongo va tadi, iordningställandet av de kraftmättade föremål som skall ingå i en nkisi
teki, snidad trästatyett, anfädersbild – till formen oftast liknande en människa, i vilken en anhörigs ande infångats; betecknas ofta i litteraturen som ''avgud''; plur. *biteki*
temo, lott som man delar med andra; skuld som består i att en ndoki deltagit i ''ätandet'' av en annan ndokis offer och som måste återgäldas; plur. *bitemo*
tini, se *kitini*
tobe, jord från gravar
tonda, tycka om; motsvarar även vårt ''tacka''
tulendo, allmakt; sing. *lulendo,* makt; av verbet *lenda,* kunna, förmå
tumbwa, introduceras, invigas i något (Bahelele)
vaikisa mwana, en handling där nganga på en bestämd dag genom riter för ut det nyfödda barnet jämte dess moder ur hyddan (Bahelele)
vanduswa kinganga kia nkisi, invigas till en nganga som har en nkisi; *vanda nkisi,* tillverka en nkisi
vumunu, livet; detta fasthålls i kroppen av *ntima,* hjärtat (Laman)
vutula nsala, återföra nsala, vilket är ngangas uppgift
vuvudi, den yttre kroppen, omhöljet, det som ruttnar i graven (Laman)
vuvulu, den del av människan – den yttre kroppen, omhöljet, skalet, det ömsade skinnet – som förruttnar i graven
wadi mukulu, avliden gamling som är den högste, osynlige hövdingen över hela klanen (Laman)
widi, framlidne; ett artighetsord som alltid måste sättas före en avlidens namn
Ya Ndosimau, i skapelsemyten namnet på den förste mannen
yobila tobe, bada i gravjord; bestryka sig med jord som hämtats från en gravkulle och blandats med palmvin

Källor och litteratur

Beträffande opublicerat material är förvaringsorten angiven inom parentes.

FÖRKORTNINGAR:

Mfb	Missionsförbundet
SMF	Svenska Missionsförbundet
SMFA	Svenska Missionsförbundets arkiv, Stockholm
SMT	Svensk Missionstidskrift
SMÅ	Svenska Missionsförbundets Årsberättelse

A Otryckta källor

Aldén Karl
1935 Rapport om profetrörelsen vid Kingoyi (SMFA.)

Andersson, Efraim
1937 Profetrörelsens ursprung (SMFA.)
1975 Gudsbegreppet i Västafrikansk religion (R. Widman privat.)

Andersson, Theodor
1888–1893 Mina dagboksanteckningar. Från och med den 25 febr. 1888 [till och med den 16 juli 1893]. (SMFA.)

Anonym
u å Munkukusa. Svar på kikongo på tio frågor rörande munkukusarörelsen (SMFA.)

Anvill, N.G.
1922 Väckelsen i Musanaområdet. (SMFA.)

Arvidsson, Henric
1951 Dagboksanteckningar för Kinkenge station 9/11 1951–11/8 1959. (SMFA.)

Axelson, Sigbert
1975 Mission: Kulturimperialism? (R. Widman privat.)

Bahelele, K. Ndimisina (Jacqes)
1978 Svar på frågeformulär utsänt av R. Widman. (R. Widman privat.)

Bjerhagen, Jakob
1948 Intervju utförd av R. Widman. (R. Widman privat.)

Buana, R. Kibongi
1961 La notion de Dieu chez les Ancêtres Bakongo. Lic. avh., Montpellier. (SMFA.)

Börrisson, C.N.
1904 Dagbok för Kinkenge 23/7 1904–30/4 1910. (SMFA.)
1921 Dagbok för Kinkenge 6/6 1914–14/9 1921. (SMFA.)

Ceder, Teofil
1908 Dagboksanteckningar från och med den 23 maj 1908 [t o m 19 sept. 1908]. (SMFA.)

Centre de rescherche et d'informationas Socio-Politiques (CRISP)
1960 Nr 1. (SMFA.)

Dalmalm, Åsa
1973 Kindokitron hos Bakongo. (R. Widman privat.)

Demokratiska Republiken Kongos Ambassad i Stockholm
1971 Brev av den 27/10 1971. (R. Widman privat.)

Flodén, S.A.
1921 Dag-Bok Kibunzi station [1/1 1912–10/10 1926]. (SMFA.)

Fu-Kiau kia Bunseki-Mumanisa, A.
1969 N'Kongo ye nza yakun' zungidila – Nza kôngo. Kinshasa. (R. Widman privat.)

Hagerfors, Sven
1951 Dagbok för Ngouedi församling 25/6 1949–30/5 1954. (SMFA.)

Hammar, J.
1909 La Société Svenska Missionsförbundet Dagbok Maziya 5/1 1909–31/12 1918. (SMFA.)

Hedlind, Johan
1951 Dagbok [för Kingoyi station 1/1 1940–22/10 1954]. (SMFA.)

Håkansson, J.W.
1888–1890 J. W. Håkanssons Dagbok omfattande tiden 19/2 1888–7/5 1890. (SMFA.)

Johansson, Ivar
1897 Ivar Johanssons dagbok nr 2, 4/11 1896–19/5 1897. (SMFA.)
1897 Ivar Johanssons dagbok nr 3, 20/5–4/11 1897. (SMFA.)
1897 Ivar Johanssons dagbok nr 4, 4/11 1897–30/7 1898. (SMFA.)
1898 Ivar Johanssons dagbok nr 5, 1/8 1898–28/3 1899. (SMFA.)

Kongokonferensens Protokoll
1894 Den 9–13/2 1894. (SMFA.)
1918 Den 27/6–1/7 1918. (SMFA.)
1921 Den 1–8/10 1921. (SMFA.)

Lagergren, David
1975 Olika missionsattityder i Léopold II:s Kongo. (R. Widman privat.)

Lundström, Martin
1951 Kolo stations dagbok nr 3, påbörjad den 29 juli 1938 [29/7 1938–15/2 1960]. (SMFA.)

Malmquist, Svante
1924 Dag-Bok Maziya Station [1/1 1919–31/12 1925]. (SMFA.)

Mank Nkouka, Marcel
1977 Essai sur l'évolution du protestantisme au Congo Brazzaville (1909–1976). Lic.avh., Grenoble. (R. Widman privat.)

Mboungou, Jean
1967 Le réveil spirituel au Congo Brazzaville. Lic.avh., Montpellier. (SMFA.)

Miantenzila, Ndunga
1978 Svar på frågeformulär utsänt av R. Widman (R. Widman privat.)

Mufuta B. Samuel
1940 Nedteckningar gjorda av B. Söderberg i Matadi (R. Widman privat.)

Munkukusa
u å Anonym. Maskinskrivet material. (R. Widman privat.)

Nilsson, C.J.
1887 Erinringar, dagboksanteckningar och reseskildringar juli 1869–5/8 1889. (SMFA.)
1889 Dagbok 11/8 1889–10/11 1891. (SMFA.)

Nkounkou, Hilaire
1961 L'oeuvre de la Mission Évangélique Suédoise et la naissance de L'Église Évangélique. Lic.avh., Montpellier. (SMFA.)

Ntontolo, Bernard
1968 Les mouvements prophétiques et les réveils spirituels dans le Bas-Congo. Lic.avh., Bruxelles. (SMFA.)

Nykvist, G.N.
1921 [Dagbok för] Mukimbungu station 1915–1929 [1/1 1915–3/7 1929]. (SMFA.)

Nyuvudi, Paul
u å Minsamu miangunza. Cahiers I–III. (SMFA.)

Palmkvist, Carl
1912 La société Svenska Missionsförbundet: Dagbok Maziya 5/1 1909–31/12 1918. (SMFA.)
1921 Dagbok för Kinkenge 16/5 1914–14/9 1921. (SMFA.)
1925 Den s.k. profetrörelsen i Kongo undertryckt. (SMFA.)

Protokoll
1906 Protokoll från missionärskonferensen i Kongo 25–29/1 1906, § 38.

Samba, Joseph
1939 Myten om människans skapelse. Nedtecknad av R. Widman. (R. Widman privat.)

Skogert, Sigurd
1951 Dagbok för Musana station 8/8 1935–31/8 1951. (SMFA.)

Skoghed, Alf
1951 Dagbok för Madzia station [8/7 1931–11/12 1962]. (SMFA.)

Stenström, Oscar
1948 Congo Proverbs. Diss., Hartford. (O. Stenström privat.)

Svensson, Mina (Wilhelmina)
1889 Mina Svenssons dagbok 4/4 1888–10/8 1889. (SMFA.)

Söderberg, Bertil
1977 Projekt: Luozi Museum. (R. Widman privat.)
u å Opublicerat intervjumaterial. (R. Widman privat.)

Walldén, Wilhelm
1889 Kongomissionär Wilhelm Walldéns dagbok nr. 1, den 4/3–23/9 1889. (SMFA.)
1890 Kongomissionär Wilhelm Walldéns dagbok nr 3, 3/12 1890–29/8 1891. (SMFA.)

Westlind, P.A.
1924 Rundskrivelse angående profetrörelsen vid Musana. (SMFA.)

Widman, Ragnar
1940 Dagbok 1/1 1940–31/12 1943. (R. Widman privat.)
1949 Skildring om folkens historia kring Kinkenge. (R. Widman privat.)
1978 Intervju med A. (R. Widman privat.)

Vikterlöf, V.E.
1921 [Dagbok för] Mukimbungu station 1915–1929. [1/1 1915–2/7 1929]. (SMFA.)
1921 Dagbok för Kinkenge 16/9 1921–1941, 18/6 1947–3/10 1948.

Wirén, P.O.
1905 Dagbok för Kingoyi 1904–1909 [24/12 1904–21/3 1909]. (SMFA.)

B Tryckta källor

1. *Tidningar, tidskrifter, kalendrar, bulletiner, meddelanden, protokoll och årsböcker*

Aldén, Karl
1952 Årsrapport från Matadi för 1951. SMÅ 1952, s. 65–67.
1953 Årsrapport från Matadi för 1952. SMÅ 1953, s. 70–74.

Andersson, Arvid
1952 Årsrapport från Sundi Lutete för 1951. SMÅ 1952, s. 75–78.

Andersson, Efraim
1939 Profetrörelsen i Kongo, dess ursprung och innebörd. SMT, s. 29–45.
1953 Munkukusa, en nyhednisk folkrörelse i Kongo. SMT, s. 184–197.
1969 La notion de Dieu chez quelques tribus Congo-Camerounaises. *Journal of Religion in Africa*, s. 69–112.

Andersson, Theodor
1891 Brev från Mukimbungu av den 27/12 1890. Mfb. 1891, s. 78–79.

Andreae, K.F.
1887 Brev från Mukimbungu av den 14/2 1887. Mfb, s. 55–56.
1890 Brev från Nganda av den 26/5 1890. Mfb, s. 206–208.
1891 Brev från Nganda av den 29/10 1890. Mfb, s. 18–19.
1891 Brev från Nganda av den 30/3 1891. Mfb, s. 159–160.
1891 Brev från Nganda av den 30/4 1891. Mfb, s. 185–186.

Arvidsson, Henric
1952 Årsrapport från Kinkenge för 1951. SMÅ 1952, s. 72–73.
1953 Årsrapport från Kinkenge för 1952. SMÅ 1953, s. 78–80.

L'Avenir Colonial Belge, Léopoldville
1921 Maskinskriven kopia för tiden 17/4–4/12 1921. (SMFA.)

Bahelele, K. Ndimisina (Jacques)
1959 Svärmiska rörelser i Kongo. *Ansgarius*, s. 59–64.

Björk, Folke
1953 Årsrapport från Kingoyi för 1952. SMÅ 1953, s. 81–82.

Bokeleale, Ifofo Bokambanza
1977 Hur kan vi nöja oss med vår egen frälsning när vi bara existerar i förening med familjen? *Svensk Veckotidning* 3, s. 8.

Bonnefond, R.P. & Lambard, Jean
1950 Notes sur les coutumes Lari. *Bulletin Institut d'études Centr-Africaines* (Brazzaville). Nouv. sér. 1, Suppl.

Dagens Nyheter
1971 Notis om namnändringen från Kongo till Zaïre, den 28/10.

Dupré, Marie-Claude
1975 Le système des forces NKISI chez les Kongo d'apès le troisième volume de K. Laman. *Africa. Journal of the International African Institute* 45 (1), s. 12–28.

Engvall, C.J.
1882 Årsrapport för 1881, SMÅ 1882, s. 77 ff

Fenestra, Y.
1968 L'annonce de l'Évangile et le culte des ancêtres. *Ngomo. Revue Académique de l'Université Libre du Congo* (Kisangani) I (1), s. 23–27.

Flodén, S.A.
1922 Årsrapport från Kibunzi för 1921. SMÅ 1922, s. 111–113.

Hansson, Anders E.
1952 Årsrapport från Ngouedi för 1951. SMÅ 1952, s. 91–94.

Hede, Sam.
1922 Årsrapport från Matadi för 1921. SMÅ 1952, s. 27–28.

Hedlind, Johan
1952 Årsrapport från Kingoyi för 1951. SMÅ 1952, s. 74–75.

Heusch, M. Luc de
1974 Conférence. Comptes rendus des conférences de l'année universitaire 1973–1974. *Annuaire* 82, Sorbonne, Paris, s. 43–46.

Håkansson, J.W.
1891 Brev från Kibunzi av den 27/12 1890. Mfb, s. 63–64.

Joset, Paul-Ernest
1967 Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'ex-Afrique Equatoriale Française. *Journal of Religion in Africa* 1 (2), s. 101–128.

Katalkio Emmanuel
1964 L'homme tel qu'il est conçu par le Munande. *Annali Del Pontificio Museo Missionario Etnologico già* (Città del Vaticano) 28, s. 75–80.

Kiananwa Abeli
1892 Brev från Mbanza Nsanga av den 1/1 1892. Mfb, s. 89–90.

Kimpolo, Jaspard
1964 Kongo/Brazzaville 1964 och framtidens Kongo. *Svensk Veckotidning* 4, s. 6.

Lagergren, Josef
1953 Årsrapport från Sundi Lutete för 1952. SMÅ, s. 82–84.

Laman, K.E.
1897 Brev från Kibunzi av den 18/1 1897. Mfb, s. 99.
1916 Förfädernas kult hos bakongo. SMT, s. 199–217.
1917 Gudstron hos bakongo. SMT, s. 271–294.
1919 Själsteorier och andetro hos bakongo. SMT, s. 133–150.
1922 Kongofolkets tankar om Nzambi (Gud). Mfb, s. 817–818.
1928 Andetro och Nkisi-kult hos bakongo. SMT, s. 17–30, 57–81, 237–244.

Long, Charles H.
1974 Oral Literature and Folklore in Africa. *History of Religions* (Chicago), s. 65–73.

Lundgren, Manne
1975 Tata Paul Nyuvudi död. *Svensk Veckotidning* 16, s. 13–14.

Lundström, Martin
1952 Årsrapport från Kolo för 1951. SMÅ 1952, s. 88 f.
1972 The Problem of Language in Translating Religious Concepts into Kikongo. *Ethnos* 1–4, s. 53–80.

Markus, Per
1902 Brev från Kingoyi av den 23/5 1902. Mfb, s. 226–227.

Mattsson, Elon
1953 Årsrapport från Kibunzi för 1952. SMÅ 1953, s. 74–75.

Missionsförbundets Generalkonferens
1939 Protokoll

Missionsstyrelsen
1936 Styrelsens berättelse för 1935. SMÅ 1936, s. 5–13.

Nkounkou, Hilaire
1978 Intervju. *Svensk veckotidning* 33, s. 1, 3.

Nykvist, G.N.
1922 Årsrapport från Mukimbungu för 1921. SMÅ 1922, s. 109–110.

Nyrén, Janne
1922 Styrelsens berättelse för 1921. SMÅ 1922, s. 18–19.
1923 Styrelsens berättelse för 1922. SMÅ 1923, s. 13.

Pagels, Georg
1887 Några ord om seder och bruk bland vildarna i Öfre Kongo. Anteckningar af och om Svenska Kongofarare. *Ymer*, s. 50–63.

Palmborg, Helge
1952 Årsrapport från Mansimou för 1951. SMÅ 1952, s. 82–83.

Protokoll hållet
1904 Vid Svenska Missionsförbundets 26:te årskonferens, 1904.

Richardsson, Folke
1956 Profetrörelser i Nedre Kongo, deras uppkomst och framträdande. *Ymer* 1, s. 25–42.

Seligman, Charles G.
1915 *British Association for Advancement of Science*. Sect. H. Manchester.

Sjöholm, Wilhelm
1891 Brev till E.J. Ekman från Kibunzi av den 27/12 1890. Mfb, s. 63–64.

Skarp, Henning
1888 Brev från Kibunzi av den 1/12 1887. Mfb, s. 17–18.
1889 Brev från Diadia av den 4/2 1889. Mfb. 1889, s. 43–44.
1895 Brev från Diadia av den 27/10 1894. Mfb, s. 27.

Skogert, Sigurd
1952 Årsrapport från Musana för 1951. SMÅ 1952, s. 86–88.

Skoghed, Alf
1952 Årsrapport från Madzia för 1951. SMÅ 1952, s. 84–86.

Svenska Missionsförbundet
1883 Missionskarta öfver Afrika. *Svenska Missionsförbundet* 11, bilaga.

Walder, Anders
1922 Årsrapport från Kingoyi för 1921. SMÅ 1922, s. 115–118.
1922 Ngunzarörelsen i Kongo. *Ansgarius*, s. 67–75.

Waltander, Erik
1952 Årsrapport från Kibunzi för 1951. SMÅ 1952, s. 67–69.

Westlind, Nils
1883 Brev från Mukimbungu av den 19/9 1882. Mfb, s. 7–8.
1883 Brev från Mukimbungu av den 9/1 1883. Mfb, s. 56–58.
1883 Brev från Mukimbungu av den 17/4 1883. Mfb, s. 90–91.
1884 Brev från Mukimbungu av den 26/12 1883. Mfb, s. 55–57.
1884 Brev från Mukimbungu av den 9/2 1884. Mfb, s. 74–75.
1884 Brev från Mukimbungu av den 24/3 1884. Mfb, s. 122–123.
1885 Brev från Mukimbungu av den 6/10 1884. Mfb, s. 7–8.
1886 Bafioti eller Nedre Kongodalens befolkning. Mfb, s. 26–30, 41–43, 49–52, 64–67.
1890 Brev från Mukimbungu av den 3/1 1890. Mfb, s. 53.

Westlind, P.A.
1922 Musana missionsdistrikt i Kongo. Mfb, s. 659–662.

Vikterlöf, V.E.
1922 Årsrapport från Kinkenge för 1921. SMÅ 1922, s. 114–116.

Wing, J. Van
1941 Bacongo magic. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (London) 71, s. 85–97.

2. *Övrig litteratur*

Abrahamsson, Hans
1951 The origin of death. Uppsala.

Ahlberg, Adolf
1933 Religionshistorisk översikt för läroverken. 9:e uppl. Stockholm.

Aldén, Karl
1936 Kingoyifolket. Stockholm.
1941 Församlingsvård i ngunzatider. I *Mästaren på Kongos stigar* (red. G. Palmaer), s. 310–319, Stockholm.

Andersson, Axel
1932 Vildmarksstigar och forntidsvägar, I, Stockholm.

Andersson, Efraim
1936 Religion och magi hos Afrikas naturfolk. Stockholm.
1941 Det religiösa livet; Social och politisk organisation; Trons dörr öppnas. I *Mästaren på Kongos stigar* (red. G. Palmaer), s. 23–37; 38–47; 61–67, Stockholm.
1942 På upptäcktsfärd bland Kongos dvärgfolk. Stockholm.
1943 Afrikanen väljer Kristus. Stockholm.
1944 Sekt- och profetrörelser inom Afrikas hednakristna kyrkor. *Tro och gärning*, s. 1–18. Stockholm.
1947 Primitiva religiösa väckelser i Afrika. *Uppdrag i Afrika*, s. 122–149. Stockholm.
1958 Messianic popular movements in the Lower Congo. Uppsala.

Andersson, Th.
1928 Red. Svenska Missionsförbundet. Dess uppkomst och femtioåriga utveckling. Yttre missionen. Stockholm.

Anonym
1928 Vildmarkens vår. Stockholm.
1944 Tro och gärning
1947 Uppdrag i Afrika

Augouard, Monseigneur
1905 28 Années au Congo. Lettres de Mgr Augouard. Vienne. (R. Widman privat.)

Axelson, Sigbert
1970 Culture Confrontation in the Lower Congo. Stockholm–Uppsala.
1971 Kulturkonfrontation i Nedre Kongo. Uppsala.
1975 Perspektiv på U-landsarbete. Studiematerial för SIDAs fältarbetarkurser. Stockholm.

Baaren, Th. P. van
1972 Vi människor. Stockholm.

Bahelele, K. Ndimisina (Jacques)
1977 Lusansu ye fu bia N'kongo ku Bas-Zaïre tekila 1900. Kinshasa.

Balandier, G.
1955 Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire. Paris.

Baumann, H. et Westermann, D.
1962 Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Paris.

Beir, L. de
1975 Religion et magie des Bayaka. *Anthropos*, s. 13–40. St. Augustin.

Bentley, W. Holman
1887*a* Life on the Congo. London.
1887*b* Dictionary and Grammar of the Congo Language. London.
1900 Pioneering on the Congo, I. London.

Birket-Smith, Kay
1943 Kulturens vägar, I–II. Stockholm.

Brock-Utne, Albert
1938 Studiet av primitive folk. Oslo.

Brossel, C.
u å Notes sur l'Histoire Coloniale Belge, Bruxelles.

Buana, R. Kibongi
1969 Priesthood. I *Biblical Revelation and African Believes*, (eds Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth), s. 47–56. London.

Byström, Jakob
1916 Sådd och skörd. Stockholm.

Börrisson, C.N.
1925 Katalog och beskrivning över Sv. Missionsförb. missionsetnografiska vandringsmuseum från Kongo. Malmö.

Börrisson, Elin
1922 I de svartas land. Stockholm.

Carpenter, George Wayland
1953 Guds väg i Kongo. Stockholm.

Chomé, Jules
1959 La passion de Simon Kimbangu, 2:me éd. Bruxelles.

Colldén, Lisa
1979 Trésores de la Tradition Orale Sakata. Stockholm.

Cornet, René J.
1948 Sommaire de l'Histoire du Congo Belge. Bruxelles.

Cuvelier, J.
1946 L'Ancien Royaume du Congo. Bruxelles.

Dahlgren, E.W.
1887 Kongolandets upptäcktshistoria och Kongostatens grundande. I *Tre år i Kongo,* (red. P. Möller, G. Pagels, E. Gleerup), s. xi–xliv. Stockholm.

Dammann, E.
1964 Les religions de l'Afrique. Paris.

Den svenska evangelieboken
1957 Den svenska evangelieboken

Deschamps, Hubert
1954 Les religions de l'Afrique. Paris.

Dickson, K. A.
1969 Tills. med Paul Ellingworth red. Biblical Revelation and African Belives. London.

Dictionnaire français-fioti
1890 Dialect du kakongo, par les Missionnaires de la Congrégation du Saint-Ésprit et du Saint-Coeur de Marie. Paris.

Didi, Luka
1928 Intryck från de vitas första tid vid Kinkenge och byggandet av Kinkenge missionsstation. I *Vildmarkens vår,* s. 124–131. Stockholm.

Dodds, E.R.
1973 The Greeks and their Irrational. London.

Edsman, Carl-Martin
1968 Myt, saga, legend. Stockholm.

Ekman, E.J.
1893 Illustrerad missionshistoria, I. Stockholm.

Eliot, Charles Sir
1971 Hinduism and Buddhism, I, III. New York.

Ellingworth, Paul
1969 Se K. A. Dickson.

Eriksson, Linné & Ydreborg, Yngve
1963 Det Afrika vi såg. Örebro.

Ezeanza, Stephan N.
1969 God, spirits and the spirit world. I *Biblical Revelation and African Believes;* (eds Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth), s. 30–46. London.

Feldmann, Susan
1970 African Myths and Tales. New York.

Flodén, S.A.
1933 "Tata" Flodén berättar, I. Stockholm.
1935 "Tata" Flodén berättar, II. Stockholm.

Garaudy, Roger
1977 Pour un dialogue des civilisations. Paris.

Groves, C.P.
1948 The Planting of Christianity in Africa, I. London.

Guthrie, W.K.C.
1955 The Greeks and their Gods. Boston.

Hammar, Johan
1907 Babwende, beskrifning öfer deras lefnadsförhållanden, religion och bruk. I *Etnografiska bidrag af svenska missionärer i Afrika,* (red. E. Nordenskiöld), s. 143–169. Stockholm.

Handbok
1947 Handbok till den kristna församlingens tjänst. Stockholm.
1963 Handbok till den kristna församlingens tjänst. Stockholm.

Harris, W.F. & Sawyer, Harry
1968 The Spirit of Mende Belief and Conduct. Freetown.

Hedlund, John
1972 Svart på vitt. Stockholm.

Honko, I.
1959 Krankheitsprojektile. Helsinki.

Honoré et Chatelain
1705–1719 Atlas historique. Amsterdam.

Hult, G.A.
1941 Den kristna församlingen grundas; Profetrörelsen. I *Mästaren på Kongos stigar* (red. G. Palmaer), s. 77–83; 214–222. Stockholm.

Hultkrantz, Åke
1953 Conceptions of the Soul among North American Indians. Stockholm.

Idowu, E. Bolaji
1969 Introduction to *Biblical Revelation and African Believes* (eds Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth), s. 9–16. London.
1973 African Traditional Religion – A Definition. London.

Jacobson-Widding, Anita
1979 Red-White-Black as a Mode of Thought, Stockholm.

Julien, P.
1956 Dvärgfolkens värld. Stockholm.

Karlman, Edward
1941 Fältet vidgas. I *Mästaren på Kongos stigar* (red. G. Palmaer), s. 48–57. Stockholm.

Kermans, Herman et Monheim, Ch.
1932 La conquête d'un empire, Bruxelles.

Laman, K.E.
1899 Nkanda wabilekwa bianza. Matadi.
1907*a* Några bilder från Svenska Missionsförbundets arbetsfält i Kongo. Några drag ur kongofolkets lif. Stockholm.
1907*b* Om språket i Nedre Kongo. I *Etnografiska bidrag af svenska missionärer i Afrika* (red. E. Nordenskiöld), s. 1–3. Stockholm.
1911 Karaktärsdrag, seder och tänkesätt hos kongofolket. I *Dagbräckning i Kongo* (red. Wilh. Sjöholm och J.E. Lundahl), s. 19–36. Stockholm.
1912 Lärobok i Kongospråket. Stockholm.
1920 Anknytningspunkter mellan primitiv religion och kristendom. Uppsala.
1923 Sanningsstrålar. Stockholm.
1931 Svensk-Kikongo Ordbok. Stockholm.
1936 Dictionnaire Kikongo-Français. Bruxelles.
1953 The Kongo, I. Uppsala.
1957 The Kongo, II. Uppsala.
1962 The Kongo, III. Uppsala.
1968 The Kongo, IV. Uppsala.

Lambard, Jean
1950 Se R. P. Bonnefond

Lambin, Francis
1948 Congo Belge. Bruxelles.

Larsson, Verner
1946 Glädjeämnen och missionsproblem. I *Guds fotspår i dagens missionsvärld* (red. J.E. Lundahl), s. 73–98. Stockholm.

Leakey, L.S.B.
1953 Mau-Mau. Stockholm.

Leeuw, G. van der
1956 Phänomenologie der Religionen. Thübingen.

Lehman, Edv.
1933 Religionerna. 5:e uppl. Lund.

Les Frère des Écoles Chrétiennes
1945 Histoire du Congo Belge. Léopoldville/Kinshasa

Les Missionnaires de la Congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie
1890 Dictionnaire Français-Fioti, Dialect du Kakongo. Paris.

Lindblom, Gerhard
1943 Afrikanska strövtåg. Stockholm.

Livingstone, David & Charles
1867 Nya missionsresor i södra Afrika, I. Stockholm.
1867 Nya missionsresor i södra Afrika, II. Stockholm.

Lumbu, Simisoni
1907 Berättelser. I *Etnografiska bidrag af svenska missionärer i Afrika* (red. E. Nordenskiöld), s. 115–120. Stockholm.

Lundahl, Jakob E
1911 Se Wilhelm Sjöholm.
1916 Vår yttre mission. Stockholm.
1922 Tre ungdomsår i Kongo. Stockholm.
1928 Allmän översikt. I *Svenska Missionsförbundet – dess uppkomst och femtioåriga verksamhet. Yttre missionen* (red. Th. Andersson), s. 11–60. Stockholm.

Makanzu, Mavumilusa Jean-Perce
1971 Kundu dia bandoki. Kinshasa.

Makumba, David
1907 En redogörelse för fetischsläkterna i Nedre Kongo. I *Etnografiska bidrag af svenska missionärer i Afrika* (red. E. Nordenskiöld), s. 121–128. Stockholm.

Mandala, Metusala
1928 Några minnen från Kingoyi första tid. I *Vildmarkens vår*, s. 135–140. Stockholm.

Manker, Ernst
1929 Bland Kristallbergens folk. Stockholm.

Masamba ma Mpolo
1976 La libération des envoûtés. Yaounde (Kamerun).

Mbiti, John S.
1969 Eschatology. I *Biblical Revelation and African Believes* (eds Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth), s. 154–184. London.

Mohn, Albert Henrik
1961 Kongo kallar. Stockholm.

Monheim, Ch.
1922 Se Herman Kermans.

Montefiore, Arthur
1890 H.M. Stanley, Afrika-forskare. Stockholm.

Mulago, Vincent
1969 Vital participation. I *Biblical Revelation and African Believes* (eds Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth), s. 137–158. London.

Munck, J. de
1956 Kinkulu kia nsi eto a Kongo. Tumba (Zaïre).

Murdock, G.P.
1959 Africa – Its Peoples and their Culture History. New York – Toronto – London.

Möller, P.
1887 Vid Nedre Kongo. I.P. Möller, G. Pagels, E. Gleerup *Tre år i Kongo*, s. 1–348. Stockholm.

Ndibu, Josefi
1928 Mina tankar förr och nu om de vita människorna. I *Vildmarkens vår*, s. 12–26. Stockholm.

Nicklasson, Gösta
1952 Sett och hört i Kongo. Stockholm.

Nilsson, Martin P:n
1911 Primitiv religion. Stockholm.
1923 D:o 2:a uppl. Stockholm.

Nkambulu, Eliza
1928 Några minnen från Kibunzi stations första tid. I *Vildmarkens vår*, s. 49–60. Stockholm.

Nlamba, Yoane
1928 Sysselsättningar förr och nu. I *Vildmarkens vår*, s. 95–107. Stockholm.

Nordenskiöld, Erland
1907 Utg. Etnografiska bidrag af Svenska missionärer i Afrika. Stockholm.

Nyrén, Janne
1922 Bland skördemän i Kongo. Stockholm.

Ochner, Knud
1970 Afrikansk livssyn. Stockholm.

Palmaer, Georg
1931 I fetischmannens spår; Kongo förr och nu i *I fetischmannens spår* (red. G. Palmaer), s. 9–16; 17–31. Stockholm.
1941 Red. Mästaren på Kongos stigar. Stockholm.
1956 En mission grundlägges. I *Kongo kommer* (red. G. Palmaer), s. 9–83. Stockholm.

Parrinder, Geoffrey
1971 Religionen i Afrika. Stockholm.

Pettersson, K.J.
1933 Äventyr i Centralafrika, I. Stockholm.

Pettersson, Olof
1966 Afrikas religioner. Stockholm.

Philippart, L.
1947 Le Bas-Congo. Louvain.

Röjerås, Sven
1938 Joseph Samba. Stockholm.

Sawyer, Harry
1969 Sacrifice. I *Biblical Revelation and African Believes* (eds Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth), s. 57–82. London.

Sjöholm, Wilhelm
1911 Tills. med J. E. Lundahl red. Dagbräckning i Kongo. Stockholm.

Slade, Ruth M.
1962 King Leopold's Congo. London–New York–Accra.

Stadgar
1904 Stadgar för Svenska Missionsförbundets mission i Kongo. Stockholm.

Stanley, Henry M.
1878 Genom de svartas verldsdel, I–II. Stockholm.
1885 Kongo, den nya fristaten i de svartas verldsdel, I–II. Stockholm.

Stonelake Alfred R.
1937 Congo Past and Present. London–New York.

Ström, Folke
1967 Nordisk hedendom. Göteborg.

Svinhufvud, Axel
1942 I Kongostatens tjänst. Stockholm.

Söderberg, Bertil
1956*a* Kristi församling i hednisk miljö. I *Kongo kommer* (red. G. Palmaer), s. 104–115. Stockholm.
1956*b* Les instruments de musique au Bas-Congo et dans les régions avoisinantes. Stockholm.
1974 Myter och sagor från Afrika. Stockholm.

Temple, Placide
1961 La Philosophie Bantoue, 2:ème éd. Paris.

Thiel, Josef Franz
1972 La situation religieuse des Mbiem. St Augustin.
1977 Ahnen, Geister, Höchste Wesen. St Augustin.

Tucker, John T.
1933 Angola – the Land of the Blacksmith Prince. London–Toronto.

Walder, Anders
1918 Växlande bilder. Stockholm.
1928 Missionen i Kongo. I *Svenska Missionsförbundet – dess uppkomst och femtioåriga verksamhet. Yttre missionen* (red. Th. Andersson), s. 63–212. Stockholm.

Ward, H.
1890 Five Years with the Congo Cannibals. London.
1910 A Voice from the Congo. London.

Warneck, Joh.
1918 Evangelii livskrafter. Stockholm.

Warren, M.A.C.
1959 Introduction to Kenneth Cragg, *Sandals at the Mosque,* s. 9 f. London.

Weeks, J.H.
1911 Congo Life and Folklore, London.

Werner, A.
1906 The Natives of British Central Africa. London.

Westermann, D.
1937 Noires et Blancs en Afrique. Paris.

Westermark, Edv.
1920 Religion och magi. 2:a uppl. Stockholm.

Westlind, P.A.
1911 Religiösa begrepp och föreställningar bland kongofolket. I *Dagbräckning i Kongo* (red. Wilh. Sjöholm och J.E. Lundahl), s. 58–98. Stockholm.

Westling, Martin
1919 Missionen och naturfolken. Stockholm.

Widengren, Geo
1945 Religionens värld. Stockholm.

Widman, Ragnar
1967 The Niombo Cult among the Babwende. Stockholm.

Wing, J. van
1959 Études Bacongo. 2:ème éd. Bruxelles.

Vries, J. de
1961 Religionshistoria i fågelperspektiv. Stockholm.

Ydreborg, Yngve
1963 Arbetsfält i två republiker. I Linné Eriksson och Yngve Ydreborg *Det Afrika vi såg,* s. 20–33. Örebro.

PERSONREGISTER

Abrahamsson, Hans, 12, 71
Ahlberg, Adolf, 151, 153
Aldén, Karl, 205, 210, 213, 214, 224, 226
Andersson, Arvid, 225
Andersson, Axel, 19
Andersson, Efraim, 10, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 95, 96, 98, 102, 103, 107, 112, 115, 117, 126, 129, 138, 140, 147, 148, 151, 153, 155, 165, 166, 192, 193, 196, 197, 205, 206, 207, 219, 220, 221, 222, 226
Andersson, Theodor, 11, 127, 168, 169, 170, 171, 176
Andreae, K.F., 174, 175
Antonio, Sankt, 42, 207
Anvill, N.G., 206
Arvidsson, Henric, 225, 226
Augouard, 41, 42
Avelot, 32
Axelson, Sigbert, 5, 9, 10, 19, 41, 55, 84, 85, 92, 96, 117, 129, 157, 158, 162, 163, 194, 207
Baaren, Th. P. van, 94, 139
Bahelele, Ndimisina (Jacques), 13, 14, 50, 60, 81, 84, 85, 92, 93, 98, 99, 100, 105, 118, 120, 127, 129, 135, 140, 155, 157, 159, 163, 164, 169, 172, 183, 190, 191, 192, 219, 220, 223, 224, 242, 244, 245
Bakulu, 173
Balandier, G., 206
Barth, Karl, 9
Bastian, A., 129, 162, 163
Batelle, Andrew, 52
Baumann, H., 23, 27, 29, 30, 33, 34, 39, 40, 41, 52
Behaim, Martin, 18
Beir, L. de, 182, 188
Bentley, W. Holman, 10, 18, 29, 30, 31, 36, 38, 39, 40, 41, 49, 50, 51, 53, 81, 110, 149, 158, 159
Beti, 215
Birket-Smith, Kaj, 112
Bjerhagen, Jakob, 80
Bjurholm, Augusta, 11
Björk, Folke, 226
Blacksmith Prince, 19
Bokeleale, I.B., 48
Boland, 176
Bonnefond, R.P., 47, 160
Boone, O., 25
Brock-Utne, Albert, 22
Brossel C., 18
Buana Kibongi, 13, 50, 53, 56, 68, 71, 74, 75, 80, 86, 92, 97, 98, 100, 105, 118, 135, 151, 158, 160, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 178, 179, 182, 187, 196, 239, 240, 241, 242, 243, 244
Bunkete, 13, 14, 198
Byström, J., 9, 49
Börrisson, C.N., 11, 131, 176, 188, 211
Börrisson, Elin, 167
Böttcher, E., 20
Cam, Diego, 17, 18, 19 Se även Cão
Cão, Diego, 17, 18, 19, 29, 43, 52, 233 Se även Cam
Carlstedt, Gunnar, 5
Carpentier, G.W., 37, 223
Cartiaux, 211
Cavazzi, A.M., 17
Ceder, Teofil, 11, 132, 155, 164, 176
Cederblom, Emil, 11
Charon, 103
Chatelain, 20
Chinsunse, 49
Chomé, Jules, 206, 207, 209
Clarc, 218
Cloomput, van, 209
Colldén, Lisa, 10, 12
Comber, Tomas, 37, 38
Cornet, R.J., 19
Cuoto, S.J.A., 17
Cragg, Kenneth, 8
Craven, Henry, 38
Crudgington, H.E., 38
Cuvelier, J., 19, 21, 26
Dahlgren, E.W., 18
Dallington, 37
Dalmalm, Å., 22, 23
Dammann, E., 47, 51, 111, 119, 129, 130
Dapper, O., 17, 115
Dechamps, H., 47
Diana, 34

Diavanga, 215
Didi, Luka, 116
Dodds, E. R., 94, 118
Don Juan II, 17
Dona Beatrice, 207
Dupré, Marie-Claude, 148
Dupuis, M., 209
Edsman, C.-M., 5, 12
Ekman, E.J., 10, 11, 20, 37, 170
Eliot, Ch. Sir, 94
Engvall, C.J., 11, 38, 147, 188
Eriksson, Linné, 29
Ezeanza, Stephan N., 79, 91, 92
Farmer, H.H., 48
Feldmann, Susan, 12, 63, 66, 75
Fenestra, Y., 93
Flodén, Hildur, 215
Flodén, S.A., 11, 12, 127, 158, 171, 176, 206, 214, 215
Frères de Bry, 17
Fu-Kiau kia Bunseki-Mumanisa A., 57, 115, 128, 129, 141, 239, 240, 244
Garaudy, Roger, 12
Gheel, Georges de, 41
Gleerup, E., 18
Grenfell, George, 37
Groves, C.P., 36, 91, 92
Guthrie, W.K.C., 94, 133
Hagerfors, Sven, 219
Hammar, Johan, 10, 26, 166, 167, 184
Hansson, Anders E., 226
Harris, W.F., 92
Hartland, John S., 38
Hede, Sam., 215
Hedlind, Johan, 219, 225
Hedlund, John, 84, 98
Henrik Sjöfararen, 18, 19
Heusch, M. Luc de, 95, 150
Hillerström, Martin, 11
Honko, I., 189
Honoré, 20
Hult, G.A., 196, 206
Hultkrantz, Åke, 140
Håkansson, J.W., 11, 166, 167, 177
Idowu, E. Bolaji, 9, 12, 48, 56, 62, 75, 85, 86, 91, 115, 151, 166
Jakob, 34
Jacobson-Widding, Anita, 10
Jansson, August, 14, 177
Jennings, M., 209
João II av Portugal, 17
Johansson, Ivar, 11, 14, 135, 177
Joset, Paul-Ernest, 206, 208, 209
Julien, P., 79
Karlman, Edvard, 177
Katalkio, E., 112
Kermans, H., 18
Kiakwenga, 127
Kiananwa, Abeli, 177
Kibangu, Simon, 115, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 216, 217, 218, 227, 237
Kikouta, Isaac, 219
Kimona, 215
Kimpa Vita, 207
Kimpolo, Jaspard, 60
Kioko, 154
Kituka zulu, 56
Kolbe, 50
Koukoulou, 42
Lagergren, David, 9
Lagergren, Josef, 226
Lambard, J. 47, 160
Laman, K.E., 9, 10, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 34, 47, 49, 51, 52, 53, 56, 60, 61, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 149, 150, 154, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 171, 172, 173, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 201, 219, 234, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245
Lambin, F., 17, 18
Larsson, Verner, 122
Leakey, L.S.B., 7, 80, 93, 95, 105, 115
Leeuw, G., van der, 139
Lehman, Edvard, 151, 153
Lemba, 31
Les Frères des Écoles Chrétiennes, 19, 22
Les missionnaires de la congrégation du Saint-Esprit et du Saint-Coeur de Marie, 76
Leslie, W.H., 167
Lindblom, Gerhard, 154
Livingstone, Charles, 9, 49
Livingstone, David, 9, 20, 41, 49
Lombard, J., 47, 160
Long, Ch. H., 13
Lopez, Duarte, 18, 52
Ludwig, Emil, 9
Lukeni lua Nzinga, 26, 27
Lumbu (mannen), 58, 240

Lumbu, Simisoni, 136, 175
Lundahl, Jakob E., 8, 18, 39, 67, 155, 157, 170, 177, 186
Lundgren, Manne, 217, 218
Lundgren, Ånija, 217
Lundström, Martin, 51, 222, 223, 226
Maes, J., 25
Mahungu, 58, 238, 240, 242
Makanzu Mavumilusa, 13, 68, 85, 169, 171, 172, 179, 180
Makasa, (Mabiala), 167
Makumba, Davidi, 189
Malmquist, Svante, 176
Mank Nkouka, Marcel, 7, 216, 217
Manker, Ernst, 83, 85
Mansundi (Mensundi), 25, 28, 68, 241
Maria, Jungfrun, 41, 42, 76, 208
Markus, P., 175
Martin, Marie-Louise, 210, 227, 237
Masamba ma Mpolo, 13, 58, 93, 98, 135, 165, 166, 240
Masola, 215
Matingou, Pierre, 220
Mattsson, Elon, 226
Matuba, 166, 176
Mavüzi, 59
Mbeni, 127
Mbiti, J.S., 12, 69, 92, 99
Mboungou, Jean, 13, 206, 218
Mbumba, Philippe, 214, 216
Mensundi (Mansundi), 24, 26, 241
Mentete, 104, 185, 194
Menghin, Oswald, 33
Merolla da Sorrento, Girolamo, 84, 85
Mertens, J., 29
Miantenzila Ndungu, 191, 192
Millroth, Berta, 10
Misamou, 226
Mohn, A.H., 19
Monheim, Ch., 18
Montefiore, Arthur, 37
M'Tesa, 37
Mufuta, B. Samuel, 191
Mukanza, 105
Mulago, V., 92
Munck, J. de, 27
Mundala, Metusala, 116
Murdock, G.P., 21, 22
Muzita (kvinnan), 58, 240, 242
Mywama, 217
Möller, P., 8, 18, 27
Nanga, 26
Nchonzo nkila, 66, 67
Ndibu, Josefi (Kapita), 114, 115
Ndongo, Samba, 176
Ndoundou, Daniel, 219
Neamlau, 67
Nemvo, 40
Nganga, 105
Nicklasson, Gösta, 222, 224
Nilsson, Martin P:n, 111, 131, 135, 150
Nimi a Lukeni, 29
Nkalo, 79
Nkambulu, Eliza, 116
Nkombo, 226
N'Kounkou, Hilaire, 13, 35, 206, 209, 216
Nlamba, 184
Nlemvo, 40
Nordenskiöld, Erland, 10
Nsimba, 60
Nsimba, "mama", 215
Nsumbu, 175
Ntinu Wene, 26, 27
Ntontolo, Bernard, 13, 30, 206, 207, 209, 216, 219, 222, 240
Ntotila, 27, 29, 31
Nykvist, G.N., 215
Nyrén, Janne, 132, 206
Nyuvudi, Paul, 206, 217, 218
Nzuzi, 60
Ochner, Knut, 82
Opon, Sampson, 207
Pagels, G., 18, 127
Paivas, M., 17
Palmborg, Helge, 225
Palmaer, Georg, 36, 41, 197
Palmkvist, Carl, 168, 169, 206, 211, 212
Parrinder, G., 14, 36
Pettersson, K.J., 116, 130, 168, 169
Pettersson, Olof, 36, 65, 111
Philippart, L., 21, 23, 65, 79, 110, 206, 242
Pigafetta, Ph., 17
Rangström, Magnus, 168, 177
Richardsson, Folke, 206
Ross, Philips, 218
Röjerås, 115
Saint Antonius, 42, 208
Samba, Joseph, 57, 114
Samba Ndongo, 176
Sawyer, H., 92, 131, 197
Schmidt, Wilhelm, 48
Schwerin, H.H. von, 9, 18
Seligman, Ch. S., 33
Sjöholm, Wilhelm, 170
Skarp, Henning, 59, 158, 168, 175

Skogert, Sigurd, 224, 226
Skoghed, Alf, 219, 220, 224, 225,
Slade, Ruth M., 10, 19
Smith, E.L., 9
Sompila, 211
Sonnell, Albin, 11
Stanley, H.M., 5, 17, 19, 20, 21, 23, 28, 30, 37, 233
Stenström, Oscar, 56, 147, 148, 213
Stonelake, Alfred R., 18, 38
Ström, F., 94
Svensson, Mina (Wilhelmina), 11, 116, 178
Svinhufvud, A., 231
Söderberg, Bertil, 5, 10, 12, 20, 21, 23, 24, 25, 29, 32, 111, 178, 206
Söderblom, Nathan, 55
Temple, Placide, 122, 123, 124, 125, 238, 240, 242
Tessman, 56
Thiel, J.F., 10, 50, 55, 62, 93, 102, 190
Torday, E., 51, 52
Toto, 198
Tuchey, 39
Tucker, J.T., 19, 39
Ulff, 9
Waldenström, P.P., 11, 167
Walder, Anders, 10, 18, 47, 173, 178, 187, 206, 213, 214
Walldén, Wilhelm, 10, 11, 170, 178
Waltander, Erik, 225
Van de Velde, 29
Ward, H., 28
Warneck, Joh., 111
Warren, M.A.C., 8
Weeks, J.H., 10, 31, 173
Werner, A., 153
Westermann, D., 23, 27, 29, 30, 33, 34, 39, 40, 41, 111, 128
Westermark, Edv., 201
Westlind, Nils, 10, 82, 85, 126, 127, 147, 155, 157, 158, 173, 174
Westlind, P.A., 10, 42, 49, 56, 57, 65, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 98, 103, 112, 135, 136, 161, 181, 186, 187, 206, 217, 244
Westling, Martin, 10, 167
Widengren, Geo, 76
Widman, Britta, 5
Widman, Ragnar, 11, 22, 24, 26, 27, 33, 126, 133, 141, 142, 200
Vikterlöf, V.E., 212
Wing, J. van, 10, 25, 31, 39, 41, 51, 52, 53, 54, 59, 63, 64, 66, 69, 73, 75, 101, 102, 105, 106, 107, 109, 110, 128, 131, 134, 141, 148, 149, 150, 159, 160, 184, 186, 189, 190, 238, 239, 240, 241, 242, 243
Wirén, P.O., 175
Vries, J. de, 139
Yambula, 214
Ydreborg, Y., 29
Ya Ndosimau, 57, 73, 245
Zuchelli, 39
Öhrneman, Josef, 121

INNEHÅLL

Förord 5
Inledning 7

I Inledande översikt över Nedre Zaïre – dess land och folk 15
Karta 16
1 Landet: Nedre Zaïre 17
2 Folket 22
a Bakongo 22
b Basundi 24
c Babwende 26
3 Innebörden av orden Kongo och Zaïre 29
a Kongo 29
b Zaïre 32
4 Kulturinflytandet från intilliggande statsbildningar 33
5 Bakgrunden till den moderna zaïremissionen 36
6 Inflytandet från den tidigare missionen i konungariket Kongo 39
Sammanfattning 43

II Nzambikulten 45
1 Namnet Nzambis ursprung och betydelse 50
2 Kongolesernas uppfattning om Nzambi 55
a Nzambi är Skaparen av allt och alla 56
b Nzambi är Uppehållaren av skapelsen 62
c Nzambi är Lagstiftaren och rättens vårdare 63
d Nzambi är trolldomens upphov 65
e Nzambis förhållande till människorna 66
f Nzambi har äganderätten till skapelsen 66
g Nzambis boning 67
h Nzambi är dödens tillskyndare 68
1 Sättet på vilket budet om döden meddelades människan 71
2 Dödens orsak 72
i Nzambis egenskaper 74
1 Nzambi är före allt annat 74
2 Nzambi är allsmäktig 74
3 Nzambi är ej jämförbar med någon eller något 75

4 Nzambi är osynlig för människorna 75
5 Nzambi är allestädes närvarande 76
6 Nzambis utseende är fruktansvärt 76
7 Nzambi är god 76
8 Är Nzambi ond? 76
j Är Nzambi föremål för kult? 77
k Nkadi ampemba – Nzambis motpol? 81
Sammanfattning 86

III Ankulten 89
1 Ankultens förutsättning 98
2 Vad sker i döden? 102
3 Kongolesernas uppfattning om människans kropp 105
4 Ankultens grund 111
a Förhållandet mellan de levande och de döda 112
b Maktföreställningen eller tron på livskrafterna 118
1 Fadersmakten sådan den utövas av de levande 119
2 Fadersmakten sådan den utövas av den döde 122
5 Ankultens former 126
a Begravningsriterna 126
b Vården av gravarna 129
c Offer åt de döda 130
d Särskilda hus åt de döda 131
e Anfädersbilder 133
f När de döda inte lämnar de levande i fred 134
g Hur man löses efter att ha ”stängts” av fadersmakten 137
h Vid edgång 139
i När barn beklagar sig inför de avlidna 139
j Tron på förekomsten av skyddsandar 140
Sammanfattning 143

IV Nkisikulten 145
1 Nkisikult – fetischkult 149
a Betydelsen av ordet ”nkisi” 149
b Betydelsen av ordet ”fetisch” 150
2 Tabuföreställningen i nkisikulten 153
3 Ngangas roll i nkisikulten 157
a Tolkningen av ordet ”nganga” 158
b Hur man blir en nganga 161

c Ngangas betydelse och funktioner 162
d Nganga och kindokitron 164
e Ngangas makt 181
4 Vad förstås med en ”nkisi-gud”? 182
5 Nkisis ursprung 185
6 Nkisis indelning i släkter 186
a Nkisis sammansättning 186
b Nkisi-släkterna och deras olika funktioner 187
7 Nkisis kraft 194
8 Nkisikultens innebörd 196
9 Magin i nkisikulten 201
Sammanfattning 202

V Religiösa kyrko- och sektbildningar 203
1 Kimbangismen – från sekt till kyrka 205
a Kimbangismens uppkomst och utveckling 207
b Missionärernas reaktion inför kimbangismen 211
c Kongolesernas egen framställning av ngunzismen och myndigheternas agerande 216
2 Munkukusa-rörelsen 219
Sammanfattning 227

Kongolesisk trosuppfattning – slutord 229
Summary 233
Förteckning över kongolesiska termer och namn 238
Källor och litteratur 246
Personregister 262

GUMMESSONS
ISBN 91-7070-579-8